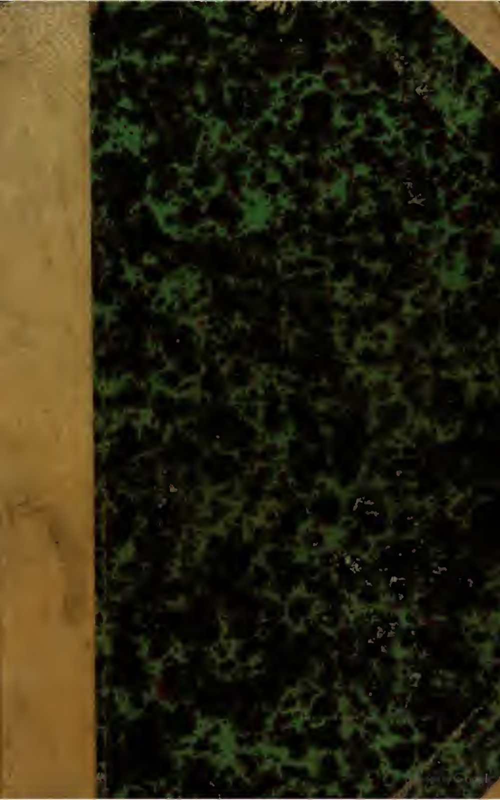



BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
31 B
10

PHILOSOPHIE.

II.

DE L'IMPRIMERIE DE BEAU,
ue de Paris, 80, à Saint-Germain-en-Laye.

PHILOSOPHIE.

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

PAR

A. GRATRY,

PRÊTRE DE L'ORATOIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.



SECONDE ÉDITION.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,

CHARLES DOUNIOL,
LIBRAIRE,
Rue de Tournon, 29.

J. LECOFFRE & Cie,
LIBRAIRES,
Rue du Vieux-Colombier, 29.

1854.

CHAPITRE VII.

THÉODICÉE DU XVIIe SIÈCLE.

(2e Partie.)



PETAU ET THOMASSIN.

I.

Personne n'ignore que Leibniz a écrit une *Théodicée*, Fénelon le *Traité de l'existence de Dieu*, Bossuet le livre *de la Connaissance de Dieu et de soi-même;* que Descartes, Malebranche et d'autres ont précisé, approfondi, développé les preuves de l'existence de Dieu, et la voie qui mène l'esprit à le connaître; mais à peu près personne ne sait qu'il a paru encore, au XVII[e] siècle, deux Théodicées latines, chacune d'une étendue considérable, équivalant à huit ou dix de nos volumes,

et que ces deux ouvrages sont deux chefs-d'œuvre de profondeur philosophique et d'érudition.

Deux grands esprits, fort peu inférieurs aux plus grands, Petau et Thomassin, ont recueilli, dans ces admirables ouvrages, toute la substance des Pères et des anciens Philosophes sur la Théodicée; puis, par un art merveilleux, ils ont su mettre en œuvre et grouper ces précieux matériaux dans la lumière de leurs propres pensées. Je ne sache pas de livres où la pensée originale soit plus unie à la pensée d'autrui, où l'intuition du génie soit plus parfaitement soutenue de la puissance de la tradition, du poids de l'autorité; et quand Thomassin dit : « Ainsi l'ont décrété les Patriciens de la pensée et les Pères de la religion; » quand ensuite il proclame ces décrets, tout lumineux de la lumière de son exposition, on voit qu'il est lui-même un de ces Patriciens et de ces Pères, votant avec les autres, et développant son vote d'une voix qui se fait écouter après les plus illustres.

Thomassin a vécu près d'un demi-siècle après Petau qui mourut en même temps que Descartes; son ouvrage est plus étendu que celui du célèbre jésuite, plus complet, peut-être plus philosophique encore, et plus original. Comme ce serait presque se répéter que de parler avec un égal détail de deux

ouvrages si semblables, nous nous occuperons surtout de Thomassin. Nous ne ferons connaître Petau que par l'analyse d'un de ses chapitres, qui suffira pour révéler la portée de cet esprit.

Il s'agit du chapitre qui traite de la *Théologie démonstrative,* c'est-à-dire du procédé par lequel la raison monte à Dieu.

Nous traduisons en abrégeant [1] :

« La Théologie démonstrative s'occupe de ce qu'on nomme vulgairement les *attributs;* attributs que l'on divise en attributs affirmatifs et en attributs négatifs. Nous en traiterons en général dans ce chapitre, puis en détail dans les chapitres suivants. »

« Cette division en propriétés positives et propriétés négatives, est très-usitée chez les anciens Théologiens : elle tient, comme le remarque saint Cyrille, à ce que nous connaissons de deux manières ce qu'il convient d'affirmer de la substance divine : nous connaissons Dieu par ce qu'il est et par ce qu'il n'est pas. Plus que tout autre, saint Denys, dans sa Théologie mystique, a signalé cette double voie : « Il faut, dit-il [2], poser en Dieu toutes

[1] Theologicorum Dogmatum lib. I, cap. V.

[2] Δέον ἐπ' αὐτῇ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν

« les affirmations qui sont vraies de toutes choses, « et elles sont vraies en lui, parce qu'il est cause de « tout; mais ensuite il les faut nier parce qu'il est « au-dessus de tout, et il ne faut pas croire que ces « négations soient contraires à ces affirmations; et « certes la cause première est au-dessus de ces néga- « tions, étant au-dessus de toute négation et même « de toute affirmation. » Le même auteur remarque ailleurs que la sainte Écriture adopte tantôt l'un des deux modes et tantôt l'autre; car tantôt elle nomme Dieu *Raison*, *Esprit*, *Substance*, *Lumière* et *Vie*; tantôt elle le désigne par des termes bien différents, comme quand elle le déclare *invisible*, *infini* et *incompréhensible*, et autres termes qui disent, non ce qu'il est, mais au contraire ce qu'il n'est pas. »

« C'est ce que résume élégamment saint Grégoire

θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ· καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι, τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν. Dionys. — Oportet in ipsa omnes omnium rerum affirmationes asseverare ac ponere, tanquam omnium causa, et easdem magis proprie negare, tanquam quæ supra omnia sit; nec existimandum est contrarias esse negationes affirmationibus; quin potius multo prius esse ipsam primam causam supra privationes, cum sit supra omnem et positionem et ablationem. (*Traduction de Petau.*)

de Nazianze, dans ces vers : « Fin de tout, tu es « un, tu es tout ce qui est, n'étant ni un, ni tout[1]. »

« La Théologie donc cherche Dieu par ce procédé double d'affirmation et de négation; mais la négation, selon saint Denys et d'autres Pères, est plus puissante ici que l'affirmation même; ce qu'il explique ainsi dans sa hiérarchie céleste : C'est, dit-il, parce qu'en niant son identité aux choses que nous voyons, nous disons vrai, et atteignons, seulement ainsi, indirectement, *sa substance élevée au-dessus de toute substance, et son infinité incompréhensible à l'esprit, comme au discours.* »

« *Ces négations* en effet, comme le dit ailleurs saint Denys, *ne signifient nullement qu'il y ait en Dieu la privation de ce qu'elles nient, mais au contraire excès et plénitude*[2]. Dire de Dieu qu'il n'est pas substance, signifie qu'il est la substance infinie; dire qu'il n'est pas la vie, veut dire qu'il est la vie suprême; dire qu'il n'est pas la pensée,

[1] Καὶ πάντων τέλος ἔσσὶ, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδείς
Οὐχ ἓν ἐὼν, οὐ πάντα.

Tu finis cunctorum, unus, simul omnia, nullus,
Non unus, non cuncta.

[2] Qui et alio in loco verba illa negantia, non privationem ejus quod negant significare, ait, *sed abundantiam et excessum.*

veut dire qu'il est la souveraine sagesse[1]. C'est ce qu'appuie saint Maxime, lorsqu'il remarque que les négations sont, en Dieu, les plus efficaces des affirmations. »

« Néanmoins, si les énoncés négatifs l'emportent en rigueur sur les affirmatifs, ces derniers cependant doivent être maintenus ; il faut unir les deux et les tempérer l'un par l'autre. Ces négations et ces affirmations ne se contredisent point, mais, au contraire, elles se soutiennent et se complètent[2]. Et, comme le dit Théodore Abucara, les propriétés positives doivent être attribuées à Dieu, aussi bien que les négatives ; *de manière à transporter en Dieu toutes les perfections de nos âmes, en en retranchant, par la négation, tout ce qui vient de l'accident et du défaut*[3]. »

[1] Ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον, οὐσίας ὑπερβολή, καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωή, καὶ τὸ ἄνουν ὑπερέχουσα σοφία. Dion., cap. 4, de Div. nom.

[2] Etsi negantes illæ de Deo enuntiationes aientibus anteponantur, non tamen omittendæ sunt hæ, sed ambæ inter se temperandæ conjungendæque sunt. Nam neque pugnant invicem, et mutuo se fulciunt atque adjuvant.

[3] Theodorus Abucara aientes quoque proprietates non minus quam negantes Deo tribuendas asserit : « *ita ut quæ in nobis sunt* « *præstantissima, sine admistione ulla passionum et acciden-* « *tium, in illum transferamus.* » Τὸ θεῖον κεκτῆσθαι τὰ παρ' ἡμῖν

« C'est ce que montre très-bien Jean Cyparissiote lorsqu'il développe cette pensée que la *négation est loin de refuser à Dieu ce que l'affirmation lui attribue* [1]. »

« Bien loin de là, les énoncés affirmatifs, les notions positives sont, par ces négations, étendues et rendues parfaites : ce que l'affirmation conserve de grossier, d'étroit et d'emprunté à la créature dont elle vient, *la négation l'essuie*, *l'enlève ;* reste l'idée plus pure, plus transparente, plus digne de Dieu [2]. Comme si le marbre, dit saint Denys, renfermait des statues innées : la main de l'artiste n'aurait qu'à enlever ce qui les cache, et dévoilerait ces beautés cachées en ôtant ce qui n'est pas elles [3].

τιμιώτατα, ἄνευ τῆς ἐπακολουθούσης αὐτοῖς τῶν παθημάτων συμβάσεως. Theod. Abuc., opusc. tert.

[1] Ac *minime quidem ambo illa inter sese pugnantia, et contraria esse* pulchre Joannes Cyparissiotus probat : *quia quod affirmatio affirmavit, hoc ipsum negatio non negavit.*

[2] Ex quo illud etiam alterum sequitur, affirmantes illas notiones, enuntiationesque *ab negantibus juvari ac perfici ;* quatenus quod in illis inest crassum et concretum, atque ex creatis, unde translatæ sunt, rebus oblitum, *posteriores abstergunt ac removent :* unde liquidior ac purior Dei notitia comparatur.

[3] Ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα, καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλ-

Ce que Maxime rend plus lumineux encore par le charmant commentaire qu'il en donne. Il dit qu'il y a deux sortes de camées naturels : ceux que l'artiste tire du bloc sans y rien ajouter, et qu'il dessine par enlèvement; et ceux qu'Euripide nomme *formes innées* (αὐτόμορφοι) : comme lorsque dans une pierre précieuse la nature même a créé un dessin. Tel était ce camée de Pyrrhus dont parle Pline [1], où les neuf muses, et Apollon tenant sa lyre, étaient gravés, non par la main ni par l'art d'aucun homme, mais par la nature même, qui avait disposé les formes de la pierre et ses nuances, de manière à produire ces figures, et à donner même à chacune des neufs sœurs le détail de ses attributs. L'artiste dans ce cas, sans toucher à la matière même, n'avait eu qu'à en ôter la gangue et à en essuyer les accidents pour mettre au jour le chef-d'œuvre inné. Cette comparaison convient admirablement à la notion de Dieu que forme en nous le procédé de l'élimination théologique : procédé que Plotin croyait universel, parce qu'en

λος. Quemadmodum ii qui nativum simulachrum faciunt, omnia detrahentes, quæ sincerum ejus, quod occultum est, aspectum impediunt, atque ipsam per se latentem pulchritudinem sola detractione palam ostendentes.

[1] Lib. 37, cap. I.

général on connaît la nature d'un être si on lui ôte tout ce qui lui vient de l'accident : « Pour con- « naître une nature quelconque, disait-il, il faut « la voir dans sa pureté : la science est empêchée « par l'accident qui s'ajoute à l'essence. Poursui- « vez donc l'essence par l'élimination de l'ac- « dent [1]. »

« Tout ceci rentre dans la pensée d'Aristote, qui fait connaître sa première catégorie, non par une définition positive, mais par une définition négative. Ammonius le discute et l'entend ainsi. Alcinoüs de son côté compare ce procédé qui s'élève à Dieu par négation et élimination, au procédé géométrique qui s'élève à la notion du point par l'élimination des formes sensibles de l'étendue, passant d'un corps solide à la surface, de la surface à la ligne, et de la ligne au point. »

« En effet, ce procédé est surtout applicable à la notion de Dieu. Car, comme le remarque un

[1] Δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπείπερ τὸ προστεθὸν ἐμποδὼν ἀεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ, ᾧ προσετέθη, γίγνεται· σκόπα δὴ ἀφελών. Plot. Enn., I, 7, c. 9. — Oportet naturam uniuscujusque considerare, ad ipsum ejus purum respicientes : nam quod est adjunctum cognitionem ejus, cui est adjunctum, semper impedire solet. Considera igitur auferendo.

platonicien, Herennius, dans un livre inédit [1], les affirmations définissent, circonscrivent, les négations seules ont une étendue infinie; seule la négation a la puissance de s'élever, des êtres bornés dans leurs limites, à l'Être illimité que rien ne circonscrit. »

Tel est ce chapitre de la Théodicée du P. Petau.

Certes jamais le procédé principal de la raison, qui monte à l'infini de Dieu, qui est d'ailleurs le procédé universel pour connaître toute vérité en soi, n'a été mieux décrit, ni plus complétement, ni plus profondément analysé, que dans ce magnifique chapitre.

Comment se fait-il que ce bel ouvrage soit ignoré; qu'il ne soit pas entre les mains de quiconque s'occupe de Philosophie, et qu'on parle de Théodicée sans le connaître?

II.

Thomassin écrit le latin, comme Malebranche le français, si l'on fait une légère réserve relative-

[1] Affirmationes definitum aliquid et circumscriptum significant : at *negationes vim habent infinitam*.. . negationes ab iis quæ terminis inclusa sunt, ad id quod nullis finibus coercetur, extendendi vim habent.

ment à la pureté du goût classique. Parfois, dans la rapide composition de Thomassin, se glissent de singulières saillies de langage et d'assez brillants barbarismes. Mais la richesse, la lumière, l'élévation du style, sont les mêmes dans Thomassin et dans Malebranche. Aussi prodigieusement érudit que Malebranche l'était peu, il n'est pas moins original. Dans l'un et dans l'autre l'idée centrale, le culte philosophique est le même : c'est le culte du Verbe éternel, considéré sous ses deux faces, et comme Raison universelle qui éclaire tous les hommes, et comme Verbe incarné, sauveur du genre humain.

Dans les deux points de vue la devise de Thomassin est celle-ci : « Le Christ vient en tout temps : » (*Christus venit semper*). Comme raison il éclaire tout homme venant en ce monde ; comme Sauveur ou comme Verbe incarné, il vient aussi pour tous, et agit depuis l'origine, suivant le texte de la sainte Écriture, qui parle « de l'Agneau immolé depuis le « commencement du monde. »

De là ce puissant éclectisme de Thomassin qui, dans la lumière de la vérité catholique, et appuyé sur la base immobile du dogme, rapporte au christianisme, comme son bien propre, tous les débris et toutes les traces de vérité qu'en tout temps, en tout lieu, le Verbe universel a semés dans l'esprit

des hommes qui ont cultivé et suivi leur raison. Thomassin prend tout en bonne part, lorsque cela n'est pas entièrement impossible ; il rejette peu, admet beaucoup ; son génie vaste est largement hospitalier ; il trouve toujours chez lui quelque place pour chacun ; il ne repousse que les méchants et les impies, mais tout ce qui a été sérieux, sincère dans la recherche du vrai est accueilli. Après saint Augustin, Platon par-dessus tous les autres, et tout ce qui tient à Platon lui est cher [1]. Tout le cortége des néo-platoniciens est bien reçu, et sa bonté ne se tient pas assez en garde contre Plotin, qui d'ailleurs n'est qu'à demi sophiste. Il pratique jusqu'à l'excès le mot de saint Paul : « La charité « croit tout. » Du reste, cette abondante et perpétuelle hospitalité ne le gêne pas. Il demeure libre

[1] Nous savons bien qu'il y a deux manières de juger Platon : on peut le prendre en bonne part, on peut le prendre en mauvaise part. Nous croyons la première manière plus vraie, et nous partageons, sur ce sujet, l'avis du bon religieux de l'ordre de Saint-François, qui fit imprimer à Bologne, en 1627, le livre dont voici le titre : « Christianæ Theologiæ cum Platonica comparatio, auctore Livio Galante, sacri seraphici ordinis Theologo. » Sur le frontispice du livre l'auteur a fait graver une rose. Cette rose, c'est Platon. Sur la rose, à droite, se trouve une abeille ; à gauche, une araignée. Au-dessus de l'abeille on lit ces mots : *hinc mel*, et au-dessus de l'araignée, *hinc venenum*. Or Thomassin est une abeille.

au milieu de cette foule; il sait vivre à la fois avec tous et avec lui-même. Il converse toujours, mais sans cesser de méditer; et en entrant dans la pensée d'autrui, il ne sort jamais de la sienne. Par l'à-propos de ses questions, et la comparaison qu'il établit sans cesse entre l'esprit de tous et l'esprit de chacun, il donne à quelques-uns, souvent même aux meilleurs, plus d'esprit qu'ils n'en ont. Il sait très-bien que tout le monde a plus d'esprit que qui que ce soit : c'est pour cela qu'il rapproche, tant qu'il peut, tout le monde.

La pénétration mutuelle de la libre pensée et de la tradition, de la Théologie et de la Philosophie, n'a jamais été poussée plus loin. Nul n'a jamais travaillé davantage au rapprochement de toutes les vérités, à l'illumination réciproque de chaque ordre de choses par tous les autres. Reprendre l'ensemble de l'esprit humain, en parcourir, en comparer la sphère totale; retrouver, en se plaçant au centre de cette sphère, son unité perdue et ses harmonies oubliées; faire descendre du point central la lumière universelle du Verbe, ou la vérité catholique, dans tous les cercles et sur tous les points de la sphère; créer l'encyclopédie véritable, et l'appliquer à l'éducation des esprits : c'était son but.

Outre son grand ouvrage théologique, qui n'est qu'une admirable comparaison de la Théologie et de la Philosophie, il a laissé comme monuments de ses efforts, ces quatre beaux ouvrages encore moins connus que les Dogmes Théologiques : les *Méthodes d'étudier et d'enseigner chrétiennement la Philosophie — la grammaire — les historiens — les poëtes.*

Enfin Thomassin développe aussi sa pensée sur « la manière de rapporter à Dieu la physique même « et l'histoire de la nature, qui est une des plus « belles parties de la Philosophie, si importante, « si utile, si édifiante. » Assurément il est grand temps de suivre ces indications du génie, que nous donne tout le XVIIe siècle, si l'on veut régénérer en Europe la science, les lettres, la Philosophie, rétablir l'éducation et l'enseignement, relever la raison publique, et la religion par la raison.

Mais rentrons dans notre sujet qui est la Théodicée de Thomassin.

III.

Cet ouvrage, qui forme la première partie des *Dogmes Théologiques*, se divise en dix livres, dont

chacun peut avoir environ l'étendue du Traité de l'existence de Dieu de Fénelon, et dont voici les titres :

I. De l'existence de Dieu. II. De l'unité de Dieu et de sa bonté. III. De Dieu considéré comme Être absolu, comme Vérité, Beauté, Amour et Vie (où il est traité des Idées). IV. De la simplicité de Dieu. V. De l'immensité, de l'immutabilité, de l'éternité de Dieu. VI. De la vision de Dieu (comment les âmes voient Dieu). VII. de la science et de la volonté de Dieu. — Les trois derniers livres sont purement théologiques et traitent de la prédestination.

Cette Théodicée, qui est l'œuvre des Pères de l'Église résumée par un homme de génie, est probablement ce qui a été écrit de plus complet, de plus savant, de plus philosophique sur Dieu dans aucun siècle [1].

Nous avons à analyser ici surtout le premier livre, qui traite de l'existence de Dieu. Ce livre renferme toutes les profondeurs et tous les côtés de la question, qui s'y trouve amplement discutée entre les Philosophes et les Pères.

Tous, selon Thomassin qui les cite, reconnais-

[1] Déjà une première justice vient d'être rendue à ce génie presque ignoré, par le beau travail de M. Lescœur sur la Theodicée de Thomassin.

sent d'abord dans l'âme l'idée innée, ou du moins l'idée naturelle de Dieu, sorte de science anticipée ou plutôt de conscience de Dieu, que Dieu grave dans les âmes naissantes, ou, si l'on veut, que Dieu toujours présent ne cesse de leur offrir en se montrant[1].

Tous voient ce germe inné de connaissance de Dieu, dans le désir inné du souverain bien[2].

Ils voient encore cette connaissance implicite de Dieu dans cette lumière qui discerne le juste et l'injuste, loi naturelle inscrite dans tous les cœurs[3].

Ils le voient dans la raison même, qui ne peut exister sans un rapport actuel de l'âme à Dieu; qui d'abord représente Dieu par ses formes nécessaires, les premiers principes, les axiomes, les idées d'infini, de perfection; et qui en outre voit Dieu lui-même implicitement, en voyant ce qu'elle voit, et toutes les fois qu'elle juge. Il y a la nature même

[1] Notitia Dei *innata,* vel *agnata*.... Anticipatam quamdam Dei scientiam, vel conscientiam inesse omnium hominum mentibus, vel Dei ipsius et naturæ manu nascentibus inscriptam...., vel jugi objecti præsentia semper occursantem, plerisque sæcularis Philosophiæ proceribus persuasum fuit. Dog. theol., de Deo, lib. I, cap. I, § 1.

[2] Ex innato appetitu summi Boni. Cap. V.

[3] Cap. VI et VII.

de l'âme raisonnable qui porte, dans son essence, l'idée de Dieu (*divinam lucem animæ inessentiatam*)[1], et il y a le rapport actuel et vivant de l'âme à Dieu qui lui montre immédiatement Dieu (*immediatis cum Deo mentis congressibus*)[2].

Puis dans la connaissance que notre âme a d'elle-même, connaissance qui en implique d'autres que ne donne pas le monde visible, et qui d'ailleurs est plus claire pour nous[3], Thomassin montre un point d'appui plus ferme et plus certain pour s'élever à Dieu, que ne peut l'être la vue du monde entier[4].

Cependant cette connaissance rationnelle de Dieu, que nous trouvons naturellement en nous, nous apprend plutôt que Dieu est, qu'elle ne nous montre ce qu'il est[5] : c'est-à-dire qu'elle est plus indirecte que directe.

Du reste l'existence de Dieu se prouve aussi par toute la création. On la démontre par cette marche

[1] Cap. VIII, § 1. — [2] Ibid. Cap. VIII.

[3] Multa clarius a nobis de Deo et anima nostra sciri quam de rebus corporeis. Titre du chap. XVI.

[4] Anima ex seipsa quam ex orbe toto, Deum clarius et certius intelligit. Titre du chap. XVII.

[5] Ita per se nobis notum est Deum esse ; sed magis quod sit, quam quid sit. Titre du chap. XVIII.

ascendante de l'esprit qui passe des choses visibles aux invisibles[1].

Les idées nécessaires, géométriques, prises en elles-mêmes, la démontrent aussi[2].

Et les Pères et les Philosophes s'accordent à reconnaître ces trois voies pour démontrer l'existence de Dieu : 1° la gradation des êtres (preuve cosmologique; 2° l'intelligence et le désir inné du beau et du bon (preuve psychologique); 3° les idées nécessaires prises en elles-mêmes (preuve métaphysique)[3].

Nous retrouvons donc encore ici, dans Thomassin et tous ceux qu'il consulte, les deux preuves à posteriori par la vue de notre âme et celle de la nature, et la preuve à priori par les idées prises en elles-mêmes.

Thomassin considère comme bonne la preuve métaphysique à priori; mais il ne la sépare nullement de la preuve à posteriori, et voici le fond de sa pensée :

C'est qu'en réalité le point de départ de toute connaissance de Dieu, de toute preuve efficace et

[1] Existentia Dei demonstratur ex mentis progressu per sensibilia supra sensibilia Titre du chap. XXII.

[2] Cap. XXIII et XXIV. — [3] Cap. XXV.

réelle de son existence, est ce fait que l'on désigne vulgairement sous le nom d'idée innée de Dieu, mais qu'il est nécessaire d'approfondir et de décrire plus philosophiquement.

IV.

Or, voici la théorie profondément originale, et selon nous fondamentale, de ce qu'on a nommé l'*idée innée de Dieu.* Elle est donnée par Thomassin dans le titre du XIXe chapitre, et développée dans le chapitre entier : « Plus haut, plus centralement « que l'intelligence, il y a un sens mystérieux qui « touche Dieu, plutôt qu'il ne le voit et ne le con- « çoit. » (*Supra vim intelligendi est sensus quidem arcanus quo Deus tangitur magis, quam cernitur aut intelligitur.*)

Thomassin pose et décrit dans ce chapitre le plus profond des faits psychologiques, qui éclaire toute la psychologie, qui donne à la Théodicée sa vraie base, et fait connaître le vrai ressort de l'intelligence et de la volonté. C'est ce qu'Aristote, sans le décrire, nommait l'attrait du désirable et de l'intelligible.

Nous ne craignons pas de dire que ce point, qui

est l'introduction, en Philosophie, du mysticisme vrai et nécessaire, est le point principal que poursuit la Philosophie depuis l'origine, sans lequel elle ne peut pas être achevée, sans lequel elle manque de racine, par lequel elle sera complétée, transformée et organisée. Cette vérité est peut-être celle qu'aperçoit le chef actuel de la Philosophie allemande, M. Schelling, lorsqu'il dit que Dieu ne sera plus seulement pour la Philosophie un être rationnel, mais encore *un être expérimental*, et il voit dans cette donnée nouvelle une transformation de la Philosophie. « C'est en ce sens, dit-il, « que la Philosophie est à la veille de subir encore « une grande révolution, mais qui pour le fond « des choses sera la dernière [1]. »

Nous croyons ces paroles fondées, et nous disons que Thomassin touche et décrit, mieux que personne, le fait auquel elles correspondent. Du reste les Chrétiens seuls accompliront cette prophétie.

Thomassin donc pose et affirme l'existence d'un sens divin dans l'âme, sens du contact divin, distinct des idées nécessaires qui sont aussi dans l'âme, et qui sont une sorte de vision de Dieu. Selon

[1] Système de l'idéalisme transcendantal, appendice sur la philosophie de M. Cousin, p. 393.

Thomassin l'âme sent les corps, elle se sent elle-même, elle sent Dieu. Voilà la sensibilité totale, qui se distingue ainsi en *sens externe, sens interne, sens divin.*

Mais le sens divin, qu'on le remarque, ne peut donner, par ce contact de Dieu, qu'une connaissance et un amour implicites de Dieu, double élément qu'ont à développer, à diriger en nous la raison et la liberté.

Dès lors on connaît Dieu comme on connaît le monde. La sensation donne à la connaissance du monde une base expérimentale, mais obscure et confuse; la raison y ajoute ses clartés : de même le sens divin donne une base expérimentale à la connaissance de Dieu, mais obscure et confuse, et la raison y ajoute ses clartés. Pendant que nous avons, en effet, ce sens obscur de la substance de Dieu, nous avons, d'un autre côté, l'idée claire des vérités évidentes, nécessaires, absolues, immuables, qui viennent aussi de Dieu, qui sont une sorte de vue de Dieu. Ajoutons ces clartés au sens obscur; que l'élément moral et affectif impliqué dans ce sens soit le ressort et donne l'élan; que la raison procède selon sa loi, selon ce simple et naturel procédé qui ne cherche à travers toutes choses que l'universel, l'absolu et l'affirmation infinie, c'est-



à-dire Dieu : alors la véritable démonstration de l'existence de Dieu, rationnelle et expérimentale, idéale et réelle, à priori et à posteriori, certaine comme l'expérience, rigoureuse comme la géométrie, belle comme la poésie, simple comme l'intuition, vivante comme la prière, est opérée dans l'âme.

V.

Mais poursuivons, d'après Thomassin, cette analyse de l'idée innée de Dieu, ou plutôt l'analyse de ce fait qu'on a nommé l'idée innée de Dieu, et que Thomassin nomme tantôt le pressentiment naturel de Dieu (*naturalis de Deo anticipatio*), tantôt la connaissance anticipée de Dieu (*anticipata Dei notitia*), ou connaissance innée de Dieu (*innata Dei notitia*), ou connaissance naturelle de Dieu gravée dans les esprits (*notitia Dei naturaliter mentibus informata*)[1]. Thomassin analyse cette donnée divine naturelle, plus profondément, plus complétement qu'aucun philosophe ne l'a jamais fait. Malebranche et beaucoup d'autres y voient simple-

[1] Cap. XX et XXI.

ment une vue de Dieu, et se trompent dans la description et l'appréciation de cette sorte de vision; les mystiques n'y voient qu'un sens secret par lequel Dieu nous inspire et nous touche; Descartes y voit « comme la marque de l'ouvrier empreinte « sur son ouvrage. » Thomassin réunit ces trois points de vue. Selon lui, la donnée divine naturelle, c'est à la fois notre âme même, image de Dieu image de tout; c'est notre âme même voyant Dieu dans les idées nécessaires, éternelles; c'est notre âme même touchant Dieu par ce sens mystérieux qui est comme sa racine. Il faut citer cette analyse.

La donnée divine intérieure consiste « dans ces « idées que notre essence implique; dans la na« ture même de notre âme, qui, en un sens et dans « sa mesure, est toutes choses, et qui, dès lors, en « se développant elle-même, et déployant pour ainsi « dire les fibres qui la constituent, aperçoit tous les « intelligibles [1]. » — Elle consiste « dans le com« merce et la parenté de l'âme avec l'intelligible, « dont la splendeur toujours présente brille sur elle. « L'âme n'eût-elle point d'idée accidentellement

[1] Ex ideis coessentiatis, id est ex ipsa animæ substantia, quæ essentialiter suo quodam modo omnia est, atque ita seipsam explicando, fibrasque, quibus complexa est, excutiendo, intelligibilia omnia intelligit. Lib. I, cap. XX, § 1.

« imprimée en elle, ou substantiellement impli-« quée, *inessentiée* en elle, néanmoins parce qu'elle « est un œil intellectuel, il lui suffit de l'ouvrir et « de regarder, pour voir les intelligibles toujours « présents, toujours resplendissants [1]. » — Elle consiste enfin « dans ce contact secret, incorporel, « où l'âme, par son centre et son unité, touche « Dieu, et le sent plutôt qu'elle ne le voit [2]. » Au même lieu Thomassin admet aussi le mot de Descartes, « la marque de l'ouvrier empreinte sur son « ouvrage, » et il ajoute que tous ces éléments de la donnée divine naturelle, il les accepte provisoirement sous cette forme, jusqu'au moment où il précisera davantage, en temps et lieu, toute cette question. Il la précise au troisième livre de la Théodicée où il traite de Dieu considéré comme vérité, comme substance des idées éternelles, et comme amour. C'est là qu'il développe en effet ce qui

[1] Ex cognatione sua et connexione cum intelligibilibus, et ex intelligibilium ei semper obversantium præsentia et adsplendescentia. Etsi enim nullas ideas vel accidentaliter impressas, vel substantialiter implexas et inessentiatas mens adepta sit, quia tamen oculus est intellectualis, aperire tantum se et attendere ad intelligibilia semper præsentia et affulgentia opus habet, ut illa intueatur. Lib. I, cap. XX, § 1.

[2] Ex contactu arcano quo unum et apex mentis Deum incorporeo quodam tactu contrectat, sentitque magis quam intelligit. Ibid.

n'est qu'indiqué au premier livre, lorsqu'il traite du sens divin, et qu'il s'exprime ainsi : « A Dieu, « considéré comme Vérité et comme Amour, ré- « pondent dans l'homme l'intelligence et la vo- « lonté. Mais à l'unité même de Dieu, ce principe « qui se conçoit en quelque sorte comme antérieur « à la Vérité et à l'Amour, doit répondre dans « l'homme l'unité même de l'âme, son centre le « plus profond[1]. » C'est-à-dire, en somme, qu'à Dieu considéré comme Force, comme Vérité, comme Amour, répond dans l'âme une triple donnée qu'il nomme le tact divin, la vue de l'intelligible, l'amour du beau. Tout le troisième livre de la Théodicée est consacré à développer ces deux derniers éléments de la donnée divine. C'est là que considérant Dieu comme Être même, comme la Vérité même et l'Amour même, il le montre d'abord, en tant que source des idées, manifeste dans l'intelligence. Là Thomassin parle de Dieu visible et présent dans la raison, d'une manière tout aussi explicite que Malebranche lui-même. « Il y a, dit-il, « naturellement dans tous les hommes quelque

[1] Veritati et charitati Deo respondent intellectus et voluntas hominis. At unitati quæ a nobis intelligitur quodammodo prior quam veritas charitasque, respondebit in homine unitas mentis, et ejus quasi summus vertex. Lib. I, cap. XIX, § V.

« vue de la vérité. Nous voyons les premiers principes et toutes les règles immuables de la raison dans la lumière de l'éternelle vérité. — La « vérité est la maîtresse unique de tous les esprits « qui la voient : ceux que nous appelons nos maî- » tres ne sont que des moniteurs[1]. Dans la raison « de chaque homme, elle préside ; tous la consul- « tent pour savoir ce qui est, pour dissiper les dou- « tes, pour corriger la volonté, et pour régler la « vie. » On croit entendre Fénelon écrivant presque les mêmes paroles vingt ans plus tard. Thomassin poursuit : « Les idées brillent dans la vérité « souveraine, qui est le Verbe de Dieu .. C'est dans « l'entendement divin, en Dieu même, que sont les « idées. C'est là qu'il faut les placer, et c'est là que « les ont placées Platon et les Platoniciens : les « saints Pères s'accordent à l'avouer... Les idées « sont en Dieu, elles sont le Verbe même, disent « les saints Pères : toute sagesse, toute Théologie et « toute Philosophie dépendent de leur contemplation... Nous voyons les idées par la présence im- « médiate et permanente de la vérité dans l'esprit[2]. »

[1] Lib. III, cap. V.

[2] De Ideis in summa veritate Verbo divino radiantibus.... Ideas in mente divina collocandas, nec alibi vel a Platone vel a Platonicis collocatas esse, consentiunt sancti Patres.... Ideas in Deo esse, in

On entend manifestement dans ces paroles Malebranche et Fénelon. Thomassin développe ces choses dans la plus grande partie de ce livre avec une puissance d'analyse, une plénitude et une richesse que Malebranche n'avait qu'à traduire. Mais Malebranche n'a pas traduit : il a écrit de son propre fond les mêmes choses ; ce sont, pour la même vérité, deux témoignages.

Après avoir considéré Dieu comme Vérité, Thomassin le considère comme Amour, et montre en nous la donnée divine sous la forme d'amour : « L'origine de tout amour en nous, c'est notre connaissance innée, notre désir inné de la beauté souveraine[1]. Dieu est amour, et nous possédons Dieu précisément aussi intime, aussi présent, aussi connu, que nous avons d'amour pour lui et pour nos frères. L'amour en nous, toute vraie vertu en nous, est la forme divine qui s'imprime en notre âme, et s'y imprime perpétuellement.

Verbo esse, ipsum Verbum esse, ex sanctis Patribus : sacram omnem æque ut humanam sapientiam, Philosophiam, Theologiam, ex Idearum contemplatione pendere.... Id fieri immediata et jugi præsentia veritatis et mentis. Lib. III. Titres de plusieurs chapitres.

[1] Amoris, etiam ejus qui in creatas res effunditur, origo est, insita animabus summi pulchri cognitio ; appetitio, cognatio. Lib. III, cap. XXII. Titre du § 5.

« Dieu est la loi éternelle de l'amour, par laquelle « il vit lui-même, et par laquelle il fait vivre toutes « les natures intelligentes[1]. »

Telle est l'analyse vraie, complète, vraiment philosophique du fait psychologique complexe qu'on a vaguement appelé l'idée innée de Dieu. Dieu est, l'âme est : l'âme sent tout ce qui est ; elle sent l'Être de Dieu par le fond mystérieux de son être ; douée d'intelligence, c'est-à-dire de vision intellectuelle, elle connaît plusieurs choses comme absolument vraies, comme éternellement vraies, ce qui est une certaine vue de Dieu ; douée de volonté, elle veut aimer, elle cherche la beauté, elle cherche quelque chose de la loi morale de l'amour : ce qui est un certain désir de Dieu qui est la souveraine beauté.

VI.

Et remarquons ici que cette donnée divine implicite, dans laquelle nous avons distingué trois éléments, le tact, la vue, et le désir de Dieu, consi-

[1] Deus dilectio est, et tam intimum, præsentem notumque illum habemus, quam amorem quo in eum, imo et quo in proximum fervemus. Charitas quippe et virtus quælibet nostra vera, illa summa, exemplaris, et divina forma est nobis insculpta et impressa,

déré comme être, comme vérité, comme amour, est essentiellement une comme l'âme, comme Dieu lui-même. Dieu peut être connu et par la surface claire de la pensée, où sont les principes évidents et les axiomes, et par la profondeur cachée du sentiment, quand toutefois ces deux extrêmes viennent à s'unir par un mouvement de la vie qui en montre l'identité et les ramène à l'unité : mouvement qui est à la fois, et instinctif, et rationnel, et volontaire. Là est le fondement de ce que l'on commence à comprendre, que la démonstration de l'existence de Dieu, partant des idées nécessaires prises en elles-mêmes, si elle est isolée, périclite; mais qu'elle doit s'appuyer sur celle qui monte à Dieu par ses effets dans l'âme; qu'enfin l'affirmation décisive implique un élément volontaire et un acte de liberté. Il en serait de la connaissance naturelle de Dieu, comme de la connaissance surnaturelle, dont Jésus-Christ parle dans l'Évangile, lorsqu'il dit : « Nul ne peut venir à moi, si mon Père ne l'attire. » Ce qui signifie que le Fils, Verbe éternel, monde des idées, visible dans la chair, appelle l'homme du dehors, et que le Père, principe de l'Être profondé-

ut annulus ceræ; nec semel impressa, sed jugiter et semper imprimenda. Lib. III, cap. XXXIII. Titre du § II.

ment caché dans le secret de l'âme, l'attire intérieurement : sous cet attrait et cette lumière, la volonté qui veut l'amour, mais qui est libre entre l'amour universel et l'autre amour, l'amour de soi, se décide, et choisit Dieu ou une idole.

Ajoutons deux autres remarques de Thomassin lui-même : « Je ne puis pas, dit-il, ne pas signaler « ici deux points d'une très-grande importance. »

« D'abord ce n'est pas surtout le germe de la con-« naissance innée, c'est celui de l'amour inné du « beau, que poursuivent les vrais philosophes, « comme moyen de monter plus haut. La raison en « est peut-être que si nos amours reposent toujours « sur quelque vague connaissance de l'objet, ce-« pendant tous les hommes sont plus certains de « leur amour que de leur connaissance, et sentent « bien qu'ils aiment la beauté, le bonheur, sans sa-« voir ce que sont ces choses en elles-mêmes. Les « connaissances naturelles à l'âme y sont oisives en « quelque sorte, et n'y sont pas senties, et ne se « trouvent que par la réflexion. Mais nos amours « se déploient d'eux-mêmes, souvent avec tumulte, « et il n'est pas d'esprit si grossier, si inculte qui ne « les aperçoive. »

« En outre, ces philosophes ont sans doute « trouvé plus utile de commencer par employer

« nos sentiments et nos amours, et d'élever peu « à peu notre cœur à l'éternel et au divin, que « de tenter le même passage à partir des idées né- « cessaires naturellement données à tous. Et cela « parce que l'amour, en effet, guide mieux et per- « suade mieux les hommes que des arguments épi- « neux. En outre, il vaut bien mieux parvenir au « but par l'amour que par la spéculation, puisque « le tact du cœur et ses ardents embrassements « nous font sentir et goûter Dieu beaucoup mieux « que l'intelligence. D'autant plus que cet amour « même purifie l'œil de l'âme, et lui donne la puis- « sance de la divine contemplation [1]. »

[1] Non possum non hic obiter monere duo quædam, quæ magni mihi quidem videntur omnino ponderis. Primum est non tam semina cognitionum innatarum de pulchris, quam initia quædam affectuum omnibus ingenita, captari ab his Philosophis, ut hinc ad superiora progrediendi occasio arripiatur. In causam esse potuit, quod etsi affectus isti non possint non superstrui notitiæ cuidam rudi : quandoquidem ignoti nulla cupido : certiores pene sunt tamen omnes homines, amari a se naturali instinctu pulchritudinem, beatitatem, et alia id genus, quam eorum inesse sibi notitiam a natura inscriptam. Eccur autem ita affecti et comparati sint homines, ea forsan ratio promi poterit : quod notitiæ in mente naturaliter inscriptæ, sponte sua otiosæ quodammodo sint, nec sentiantur, nisi in seipsam reflectatur mens. At affectus exerciti et tumultuosi fere sunt, ideoque neminem quantumvis rudem latere possunt.

Alterum est, illud etiam fortasse his Philosophis conducibilius

VII.

Nous venons de voir, selon Thomassin, ce qui constitue la vraie substance et le fond de la démonstration de l'existence de Dieu. Voyons maintenant le procédé qui met en lumière cette substance et toutes ces données implicites.

Je traduis : « Quoiqu'il nous soit donné de con-« cevoir Dieu par nos idées naturelles et innées de « justice, de vérité, de sagesse, de bonté, de béati-« tude souveraine, éternelle, immuable, ces idées « cependant ne sont que des symboles, des attri-« buts transportés de notre âme à Dieu. Notre âme « voit en elle toutes ces choses, mais finies, impar-« faites; c'est pourquoi lorsqu'elle les transporte « en Dieu, elle leur ôte leurs défauts, et les revêt

visum esse ab affectibus et amoribus insitis initium ducere, et ad divina sursum æternaque gradatim protrudere amorem, quam per ingenita tantum veri semina idem tentare. Idque multis de causis. Affectibus enim magis ducuntur et persuadentur homines, quam spinosis argumentationibus. Deinde interest amore magis quam speculatione iter ad divina tentari, quod amatorio magis contactu complexuque sentiatur et degustetur Deus, quam intellectu. Adde quod affectu et amore divinorum magis magisque purgetur mentis acies, et ad divina contemplanda convalescat. L. I, c. XXV, § 6 et 7.

« d'immutabilité, d'infinité. Nous nous servons « de ces symboles pour décrire Dieu; et nous y « sommes poussés par cette conscience profonde, « dans laquelle la nature nous fait sentir qu'il y a « un Dieu, c'est-à-dire un être souverain, incom- « préhensible, ineffable, au delà duquel on ne con- « çoit rien, que n'égale rien de ce que l'on conçoit; « à qui par conséquent il faut attribuer toutes les « perfections concevables, perfections qu'à cause « de son ineffable excellence, il faut aussitôt retirer « comme indignes et insuffisantes [1]. »

Ici Thomassin avait à se défendre de Plotin et du faux mysticisme Alexandrin, et même de quelques anciens Pères dont plusieurs expressions renfer-

[1] Tametsi Deum intelligamus per informatas naturaliter ideas justitiæ, veritatis, sapientiæ, bonitatis, beatitatis summæ, æternæ, immutabilis; hæc tamen non nisi symbola quædam sunt, a natura intellectuali ad Deum translata. Anima enim hæc omnia in se videt, *sed finita et minus perfecta;* ideo cum illa ad Deum transfert, his *maculis exuit*, et immutabilitate, *infinitate vestit.* Symbola igitur ista sunt quibus describitur Deus, propter reconditiorem aliquam conscientiam qua naturaliter sentimus esse Deum, id est summum quid incogitabile, inenarrabile, quo nihil majus cogitari possit, et quo nihil dignum cogitari possit; cui propterea omnes quidem quæ in mentem venire possint perfectiones assignandæ sint, sed cui eædem omnes ut impares et indecores, propter inenarrabilem ejus exsuperantiam statim abdicandæ sint. Lib. I, cap. XVIII, § 1.

ment des traces d'Alexandrinisme. Thomassin, selon son usage, pousse à l'excès la tolérance ; il laisse dire ces auteurs ; puis il retourne leurs expressions et leur donne un sens raisonnable. Il ne craint pas de citer ces mystiques qui, appliquant à contre-sens ce procédé de la raison qui s'élève à l'infini en niant les limites du fini, subtilisent et nient tout, et pour former l'idée de Dieu, n'effacent pas seulement les limites, l'imperfection, la contingence, mais se tournent à nier de Dieu même les qualités positives, même la Beauté, même la Bonté, même l'Être, même l'Unité. Thomassin laisse parler Pachymère, qui s'écrie [1] : « Eh bien, s'il faut oser, Dieu n'est « ni Beau, ni Bon. » Puis vient Victorinus Afer, qui déclare que Dieu n'est pas même l'unité, et qu'il peut être dit sans existence, sans substance, sans intelligence, sans vie [2]. Toutefois Victorinus, comme chrétien, c'est-à-dire préservé de l'absurde par la foi, ne peut s'arrêter là, et ajoute immédiatement : « On lui donne ces noms privatifs, non « comme termes de privation, mais comme termes « de transcendance. Car tout ce que nomme un « mot humain est au-dessous de lui [3]. »

[1] Quin et, si audendum sit, neque pulchrum neque bonum est. Lib. II, cap. VI, § 4.

[2] Ἀνύπαρκτος, ἀνούσιος, ἄνους, ἄζων. Ibid. — [3] Ibid.

Thomassin reprend et ajoute : « C'est ainsi que « Victorinus s'*efforce de purifier* la théologie pla- « tonicienne (néo-platonicienne), et de l'accom- « moder au Christianisme. Il nie tous les noms « concrets qu'on peut donner à Dieu comme im- « pliquant tous quelque limite ou quelque imper- « fection, même les mots d'existence, de substance, « de vie et d'unité, parce que Dieu est plus haut « encore que les notions données par ces mots; « mais, pour lui, toutes ces négations ne signifient « qu'une chose, la *transcendance*, l'*excellence* « *ineffable* de Dieu et de ses qualités [1]. Ces néga- « tions ne sont donc en quelque sorte que les affir- « mations mêmes, élevées au superlatif. »

« Du reste ces mots eux-mêmes, dont on repousse « l'imperfection, le signifient, le louent, l'admi- « rent dans ses vestiges et ses effets, comme cause « et créateur de l'être, de l'esprit, de l'unité, et de « toutes choses [2]. »

[1] Sic ille Platonicam theologiam castigare enititur, et christianæ veritati accommodare.... Ita sane, ut hæ negationes traducantur tandem ad ineffabilem quamdam excellentiam et superlationem. Lib. II, cap. VI, § 5.

[2] His tamen nominibus et vocibus utcumque illum significari, et laudari, et admirationi esse, a suis vestigiis et effectis, quod entis et mentis, et unius, et omnium denique causa opifexque sit. Ibid.

Néanmoins, il faut l'avouer, Thomassin pèche quelquefois par excès de tolérance pour les Alexandrins et les auteurs chrétiens qui en ont emprunté quelque chose : ou du moins il est, en ce qui touche la comparaison ou le rapport du fini à l'infini, bien moins précis et explicite que ne le furent Bossuet et Fénelon, qui devinrent exacts, l'un et l'autre, par la grande controverse, dont Thomassin, mort avant eux, n'a pu connaître le résultat[1].

Pour que la Philosophie arrivât à la précision sur ce point principal de la métaphysique, il fallait plusieurs conditions. Il ne fallait pas seulement la merveilleuse controverse de Bossuet et de Fénelon, qui est la plus admirable dispute dont l'histoire fasse mention; il ne fallait pas seulement la décision de l'Église catholique juge du débat; il fallait encore que Leibniz eût appliqué ces idées à la géométrie; il fallait que la vérité sur ce point devînt géométrique; il fallait en outre que l'on comprît le rapport de toutes ces choses, et que la même vérité, touchant le rapport du fini à l'infini, se retrouvât à la fois en métaphysique, en théologie et

[1] Thomassin est mort en 1695, et la condamnation du livre des Maximes des saints n'a eu lieu qu'en 1699. D'ailleurs les *Dogmes théologiques* ont paru en 1680-84-89.

en géométrie. C'est ce que l'on ne comprend pas bien encore, et c'est ce que nous cherchons à faire comprendre. Si nous y parvenons, ce sera un progrès philosophique décisif.

Nous en traiterons plus au long en parlant de Bossuet et de Leibniz.

VIII.

Mais avant cela, il nous faut encore considérer Thomassin sous un autre point de vue. A-t-il connu, comme Platon, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, les deux régions du monde intelligible? Qu'en a-t-il dit?

Thomassin a parfaitement connu cette distinction fondamentale et s'en est beaucoup occupé. C'est peut-être de tous les philosophes, après saint Thomas d'Aquin, celui qui en a le mieux parlé. Il ne faut pas oublier que cette distinction des deux régions du monde intelligible correspond à ce que les théologiens et les philosophes chrétiens nomment la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, ou *lumière de raison, lumière de grâce.*

Or, on le sait, au XVIIe siècle et même depuis le XVIe, le plus fort du débat philosophique roulait

sur la nature et sur la grâce, la raison et la foi, la liberté et la motion divine. C'était la question débattue entre les catholiques et les protestants; les protestants niant, par la bouche de Luther et de Calvin, la raison et la liberté, c'est-à-dire l'un des deux ordres de choses; les catholiques maintenant l'un et l'autre. C'était encore la question posée entre les jansénistes et les jésuites, entre Fénelon et Bossuet, les jansénistes anéantissant presque la raison et la liberté, et Fénelon avec les quiétistes s'exprimant inexactement et dans le sens de la négation de l'acte humain, côté naturel de la vie. Or Thomassin était au centre de la dispute; membre de l'Oratoire, mais pur de passions jansénistes, esprit d'ailleurs des plus larges et des plus conciliants, il avait profondément creusé la grande question des rapports de Dieu à l'âme, du naturel au surnaturel, du fini à l'infini, et il avait dû saisir cette distinction des deux régions intelligibles, qui est un cas particulier de la question générale. Psychologue profond, qui semble avoir sondé toutes les sphères de l'âme, même cet endroit si retiré dont les sens ne se doutent pas, ainsi que s'exprime Bossuet, il avait dû voir dans l'âme cette région des vérités nécessaires et immuables, dont la vue n'est pourtant pas la vue même de Dieu. Il décrit en effet ce

degré de l'intelligible qu'il distingue de l'autre en maint endroit de sa Théodicée, et il tire de cette distinction les conséquences et les applications les plus fécondes et les plus importantes à la plus haute théologie, comme nous allons le montrer sans trop de longueur.

« Où voyons-nous, dit-il, les règles immuables « de la logique, de la géométrie, des nombres, de « la morale? Dans la sagesse éternelle assurément « (*in æternæ veritatis sinu*), et pourtant ce n'est « pas hors de l'âme (*extra animam non esse*). « Tous les docteurs conviennent de ces deux choses « qui semblent opposées. Mais elles se concilient « ainsi : c'est qu'en effet l'âme raisonnable est « éclairée de la simple vérité de Dieu, mais elle « reçoit cette lumière tempérée selon sa propre for- « me et son propre degré (*ita et circa intelligen-* « *tiam et veritatem Dei simplicissimam versatur* « *anima rationalis; sed ejus lumina pro suo gradu* « *et modo temperata recipit*)[1]. »

La question est encore mieux posée ailleurs[2] : « Comment ces vérités, ces lois, ces premiers prin- « cipes de la dialectique, de l'arithmétique, de la « musique, de l'éthique, et autres sciences, peu-

[1] Lib. I, cap. 26, § 7. — [2] T. II, p. 263.

« vent-ils être éternels, immuables, s'ils ne sont de « substance divine, puisque hors Dieu il est bien « clair qu'il n'y a rien d'immuable ni d'éternel? « Mais d'un autre côté comment serait-ce Dieu « même puisque nous les voyons multiples et non « simples?... Il est bien vraisemblable que ces « règles de vérité sont des rayons descendus en « nous (*condescensiones quasdam*), et tempérés « pour nous, de l'éternelle et immuable lumière « du Verbe, qui s'abaisse aux natures raisonnables, « qui s'accommode à leur capacité, et laisse le « rayon simple se réfranger en elles[1]. » Thomassin comprend parfaitement que cette lumière, ainsi tempérée et abaissée, « constitue notre raison[2]. »

[1] Quomodo hæ veritates et leges primorum principiorum, dialecticæ, arithmeticæ, musicæ, ethicæ, et cæterarum disciplinarum possint esse immutabiles, æternæ, nisi et divinæ substantiæ sint, cum extra Deum nihil æternum, immutabile esse posse et Scriptura doceat et perspicua ratio demonstret? Divinæ autem substantiæ esse quomodo id potest, quod a divina simplicitate usque adeo alienum est?.... Certe a verisimili non abludet qui has veritatis regulas condescensiones quasdam dixerit esse, et veluti temperamenta æternæ et immutabilis veritatis, quæ sursum in Verbo radiat, et ad omnes naturas intellectuales et rationales delabitur, eisque singulis pro earum modulo se accommodat. Ita enim forsan fiet ut ad humanas mentes cum delabitur, eisque se adaptat, de simplicitatis suæ luce aliquid remittat. Tract. de Trinitate, c. XXII, § 7.

[2] Hoc sic inest rationi, ut hoc ipsum ipsa ratio sit. L. IV, c. XI, § 11.

Plus loin il exprime d'une manière aussi profonde que simple la distinction des deux régions : « Cette incorruptible sagesse, cette justice, cette « sainteté, qui brille au-dessus de l'âme, c'est un « certain rayon de Dieu, qui se montre et s'im- « prime en eux, *non tel qu'il est lui-même, mais tel* « *qu'elles sont*, telles qu'elles peuvent porter le di- « vin ; il leur montre qu'il est, non ce qu'il est[1]. »

Rien de plus profond que ces paroles. La lumière de la région inférieure du monde intelligible, c'est Dieu, *Dieu se montrant aux âmes non tel qu'il est lui-même, mais tel qu'elles sont*. L'autre lumière sera donc Dieu se montrant aux âmes non tel qu'elles sont, mais tel qu'il est lui-même. C'est bien toujours cette simple distinction des deux degrés de la lumière : la lumière de Dieu vue en nous, la lumière de Dieu vue en Dieu.

Thomassin voit parfaitement que le premier degré du monde intelligible est cette contemplation naturelle dont saint Grégoire de Nysse dit : « Ce

[1] Illa ergo incorruptibilis sapientia, et justitia, et castitas, quæ mentibus obversatur, radius est quidam Deitatis, ostendentis se, vel etiam imprimentis illis, non qualis ipsa est, sed quales ipsæ sunt, et qualiter divina pati possunt, et demonstrans quia Deus est, non vero quid est. Lib. IV, cap. II, § 12.

« que tu peux voir et comprendre, c'est le degré où « tu peux contempler Dieu en toi[1] ! ce sont des « vérités *inessentiées, consubstanciées, incarnées* à « ton âme[2]. » Ce sont des simulacres, des ressemblances, des images de ce qui est en Dieu (*simulacra, similitudines, et quasi imitamenta*), dit saint Grégoire de Nysse; et Thomassin insiste et appelle cette région de l'intelligible, le simulacre de Dieu et sa brillante imitation (*Dei simulacrum et divinitatis fulgidissimum imitamentum*). Nous retrouvons donc encore bien ici « ces fantômes di« vins et ces ombres immuables de Celui qui est « éternellement. » Thomassin cite et répète les mots mêmes de saint Augustin (*spectamina illa æternarum rationum*), et il résume ainsi sa description du degré inférieur de l'intelligible : « Il « faut, dit-il, maintenir avec ténacité (*mordicus*) « ces deux choses, savoir : que ces spectacles im« muables de principes et de règles éternels qui « ne cessent d'éclairer l'âme raisonnable, et lui « sont comme naturellement liés, que toutes ces

[1] Quod a te capi et comprehendi potest, Dei contemplationis in te modus est. Lib. v, cap. II, § 18.

[2] Naturæ quasi inessentiaverit, sive consubstantiaverit et incorporaverit. Ibid.

« formes incorruptibles de sagesse, de justice, de « beauté, sont en Dieu, vivent en Dieu, rayonnent « de cette source des idées et des types, et se gra- « vent dans l'âme raisonnable, sans toutefois y ha- « biter (*non immigrando sed inscribendo*), de sorte « que quand on demande si l'on voit les principes « immuables ou en Dieu ou dans l'âme, il faut ad- « mettre l'un et l'autre en même temps, en ce sens « qu'on sache bien qu'ils ne peuvent apparaître « dans l'âme que si les idées éternelles qui sont en « Dieu se gravent dans l'âme, et qu'on ne présume « pas les voir en Dieu, si ce n'est à un si incroya- « ble intervalle que toute la vue en devienne énig- « matique et symbolique [1]. »

En un mot, ce degré, et c'est ce que nous répétons toujours, avec tous ceux qui connaissent quelque chose de l'intérieur de l'âme, ce degré de l'intelligible, c'est un miroir dans lequel on voit Dieu par ses rayons (*nimirum hæc specula sunt, in quæ radios suos Deus ejaculatur, in quibus videtur*)[2].

Mais qu'est alors l'autre degré du monde intelligible, celui où l'on ne voit plus seulement que Dieu est, mais ce qu'il est, où on le voit lui-même : connaissance que l'impie ne saurait avoir, tandis

[1] Lib. IV, cap. XII, § 9. — [2] Lib. IV, cap. II, § 18.

qu'il est capable de l'autre? Cette connaissance, dit Thomassin, est surnaturelle, l'autre naturelle seulement. Il cite et approuve l'auteur cité par saint Bernard, qui enseigne : « que la connaissance « de Dieu par les lois immuables de la sagesse « et de la vérite est naturelle; mais que savoir ce « qu'est Dieu même est un don particulier *de grâce « divine :* que ces deux degrés sont distincts, et que « dans le moins élevé on ne sait ce qu'est Dieu en « lui-même [1]. Mais savoir ce qu'est en lui-même « Celui qui est, cela n'est pas possible à moins « qu'on n'y parvienne par le sens de l'amour lu- « mineux [2] ! »

Ce sont donc bien toujours ces deux régions distinguées par Platon, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, dans l'une desquelles on voit le simulacre ou l'ombre de Celui qui est, pendant que dans l'autre, l'âme contemple Celui qui est.

Mais nous disions que Thomassin fait de cette distinction une heureuse et féconde application à la plus haute théologie. Nous ne connaissons pas sous ce rapport de plus admirable théologien. A ses

[1] Lib. IV, cap. XI, § 11.

[2] Ipsum vero quod est idipsum id quod est, cogitari omnino non potest, nisi quantum ad hoc sensu illuminati amoris attingi potest. Ibid.

yeux, l'une des régions est celle du Verbe universel tel qu'il éclaire naturellement les hommes venant en ce monde; l'autre est celle du Verbe incarné se donnant surnaturellement pour le salut du monde. L'une c'est la raison, l'autre c'est le Christ. Comme Malebranche, il connaît le rapport de ces deux noms. Il fait voir l'identité des deux dans leur principe, c'est-à-dire en Dieu même; puis il nous montre leur rapport, leur nécessaire rapprochement, et surtout le moyen et la condition du passage de l'un à l'autre.

C'est ce dont il sera parlé en son lieu.

BOSSUET.

I.

Dans ce grand mouvement de l'esprit humain qui constitue le XVII[e] siècle, Bossuet a manifestement joué un moindre rôle comme philosophe que comme théologien. Bossuet, comme tous les grands esprits, ne faisait qu'un cas médiocre de ce qu'il appelait *le philosophique pur*. Il n'y a pas un esprit du premier ordre, ni Platon, ni Aristote, ni saint Augustin, ni saint Thomas d'Aquin, ni Descartes, ni Leibniz, qui ait jamais prétendu à la Philoso-

phie pure. La Philosophie pure est une invention des professeurs et des sophistes. Les esprits vraiment grands et pratiques aiment et cherchent simplement la vérité, en tout sens, et sans abstraction. Tel fut tout particulièrement Bossuet. Bossuet cherchait la vérité partout, en théologie, en philosophie, en histoire, en physiologie. Il avait à un haut degré l'instinct de la science comparée et de l'unité de l'esprit humain. Il applique et compare la Théologie à tout, et toutes choses entre elles. Ses idées sont comme son style qui, dit Joubert, emploie tous nos idiomes, comme Homère tous les dialectes. Tous les temps et toutes les doctrines lui étaient sans cesse présents, comme toutes les choses et tous les mots.

L'esprit humain, dit Pascal, est comme l'esprit « d'un homme universel en qui les effets du rai- « sonnement augmentent sans cesse, parce que « toute la suite des hommes, durant le cours de « tant de siècles, doit être considérée comme un « même homme qui subsiste toujours et qui ap- « prend continuellement. » Or les esprits tels que Bossuet, Fénelon, Leibniz, et quelques autres, sont les liens réels de cette unité idéale; ils portent en eux, plus que les intelligences ordinaires, la vie et l'unité du grand esprit humain; ils l'expriment et la développent, souvent sans le savoir.

Cet esprit de l'homme universel poursuit, maintient l'unité de ses travaux, lors même que les individus l'ignorent, et se déploie, plus qu'on ne pense, avec ensemble et harmonie. L'admirable lumière du XVII[e] siècle en offre l'exemple le plus insigne. C'est ainsi que Bossuet et Leibniz ont déployé, précisé l'idée générale du grand siècle, chacun par une application inattendue, et dont ils ne voyaient peut-être pas eux-mêmes le rapport à l'ensemble. Bossuet a appliqué l'idée générale à la Théologie, et Leibniz aux mathématiques.

II.

L'œuvre de Bossuet, œuvre véritablement immense par ses résultats et par sa profondeur, est une œuvre d'application de la Philosophie à la Théologie, et réciproquement. « La Théologie, dit « saint Thomas d'Aquin, peut recevoir quelque « chose de la Philosophie[1], non quant au fond, « mais pour le développement et la plus grande « manifestation de ses propres données. » La Théologie tout entière, du reste, qu'est-elle autre chose

[1] I[a]. q. I, art. 5 ad 2[m].

qu'une application de la Philosophie à la religion ? N'a-t-on pas dit et n'a-t-on pas pu dire de saint Thomas d'Aquin, « qu'il ne fit que traduire en Phi-« losophie la simplicité de l'Évangile[1] ? » La Théologie se développe, comme le dit saint Vincent de Lérins, d'âge en âge et de siècle en siècle, et la sagesse, l'intelligence, la science du genre humain et de l'Église elle-même devient de plus en plus précise et lumineuse : la donnée sainte et sacrée reste la même; mais l'idée que les hommes en prennent devient plus étendue, plus analysée, plus savante. Or Bossuet, par ses travaux, sa lutte et sa victoire sur Fénelon, a rendu clair un point capital de Théologie mystique qui n'avait jamais été précisé, et où l'Église se prononça par la condamnation du livre de Fénelon. Et ce point quel est-il? C'est la grande et universelle question du rapport du fini à l'infini, prise du côté le plus pratique, le plus touchant, le plus utile au genre humain. Au lieu de l'*infini,* mettez Dieu; au lieu de *fini,* mettez l'âme; au lieu de *rapport,* mettez amour. Comment l'âme s'unit-elle à Dieu par l'amour? C'est la question que Bossuet précisa, et dont il fit poser la solution par un jugement de l'Église.

[1] Amelotte. *Vie du P. de Condren.* Préface.

Mais n'aperçoit-on pas le rapport de cette question à celle des preuves de l'existence de Dieu? Comment l'esprit peut-il atteindre Dieu par la raison? Comment la volonté va-t-elle à Dieu par la liberté? Comment l'âme s'unit-elle à Dieu par le divin amour? Ces trois questions, sans être identiques, sont analogues. Il est possible qu'une même idée universelle s'applique à toutes, et qu'une même formule métaphysique générale les renferme comme cas particuliers. C'est ce que nous croyons.

En effet, quel est le procédé de la raison pour prouver et connaître Dieu? Nous l'avons dit, ce procédé consiste à affirmer à l'infini, par la négation des limites, tout l'être, toute la beauté, toutes les qualités positives dont nous voyons dans le monde quelque trace, et dont nous trouvons en nous quelque idée. Et c'est là réellement le procédé qu'emploie la Philosophie, aussi bien que la poésie, aussi bien que le bon sens vulgaire, pour prouver Dieu et le connaître.

Or, aujourd'hui encore, malgré la Philosophie de tous les siècles, et, qui plus est, malgré le sens commun du genre humain et la poésie de toutes les âmes, la Sophistique, toujours vivante, conteste à la raison la légitimité du procédé. Vous voyez,

dit le sophiste, l'être borné, c'est-à-dire l'être et sa limite : pourquoi affirmez-vous l'Être infini, ce qui anéantit la limite, et pourquoi, au contraire, n'affirmez-vous pas la limite à l'infini, ce qui anéantirait l'Être? Qui vous dit que la vérité absolue n'est pas là? Vous choisissez librement entre l'Être et le néant, mais sans raison. Pourquoi ce choix?

Cette question est la question dernière entre la Sophistique et la Philosophie.

Or, au XVII[e] siècle, les faux mystiques posèrent en Théologie la même question. Ils la posèrent si subtilement, que Fénelon lui-même manqua d'exactitude, et ne vit pas toute la difficulté, ni toute la grandeur de l'abîme que creusait le faux mysticisme. La question était celle-ci : L'âme pour trouver Dieu par l'amour doit-elle anéantir son être propre? doit-elle effacer ses idées, détruire ses forces et supprimer ses facultés? ou bien sera-ce l'inverse? Développera-t-elle ses forces, ses facultés, ses idées, et déploiera-t-elle tout son être, en reculant et anéantissant, s'il se peut, les limites de son être?

On voit le rapport ou plutôt l'identité métaphysique des deux questions.

Bossuet avec une inébranlable fermeté, avec l'ardeur que donne la vue de la vérité, et la conscience d'un grand danger à repousser, commence

contre le faux mysticisme, contre ce qu'il nomme l'*anéantissement pervers*, cette guerre qui, malgré la passion que l'homme y put mêler, est son plus beau titre de gloire, et le plus grand service qui ait été rendu, en ce siècle, à l'esprit humain et à la vie intérieure des âmes.

Que faut-il anéantir? *Il faut anéantir la limite, la borne, l'obstacle, non pas l'Être :* telle est la règle générale de la connaissance rationnelle de Dieu, aussi bien que de la croissance morale de l'âme en Dieu, aussi bien que de l'union surnaturelle de l'âme à Dieu dans l'Esprit saint, aussi bien que du passage du fini à l'infini géométrique. De sorte que la Théologie mystique, par le travail de Bossuet et la décision de l'Église, vient retentir jusque dans la Philosophie spéculative, et en confirmer la méthode.

Toute la guerre faite au quiétisme, tout le beau livre des *États d'oraison,* le livre intitulé *Mystici in tuto,* et l'autre *Schola in tuto,* ont pour but de combattre, comme Bossuet même s'exprime, « *les* « *pernicieuses significations que quelques-uns don-* « *nent au mot de néant et d'anéantissement* [1]; » afin de confondre ces faux mystiques, qui anéantis-

[1] T. VIII, p. 3.

sent l'homme pour l'unir à Dieu, comme le Panthéisme anéantit l'homme devant Dieu.

Le repos dont parlent les vrais mystiques, dit Bossuet, « c'est un acte; c'est le plus parfait des « actes, qui, loin d'être l'inaction, nous met pour « ainsi dire tout en action pour Dieu. »

Cette mort dont parlent les vrais mystiques, ce n'est pas l'anéantissement de notre âme ou de ses facultés, c'est l'anéantissement de l'égoïsme qui la resserre dans d'étroites limites.

Cette contemplation passive dont on parle, loin d'exclure, comme le dit Molinos, « non-seulement « toute image dans la mémoire, mais encore toute « idée dans l'esprit, » est au contraire un acte puissant de l'esprit, une pensée simple où se ramassent en un, autant qu'il est permis à la faiblesse humaine, toutes les perfections infinies de Dieu.

La généreuse indifférence des saints, ce n'est pas l'anéantissement de la volonté et de la liberté, « c'est « au contraire, dit Bossuet, l'étendue et la dilata- « tion d'un cœur qui n'a plus d'autre volonté que « celle de Dieu. Notre volonté, tant qu'elle se res- « serre en elle-même, se donne des bornes; » qu'elle s'agrandisse, qu'elle se dégage, qu'elle devienne libre en voulant comme Dieu!

Bossuet avait en face de lui la théorie de l'a-

néantissement de Molinos, cette théorie qui détruit l'homme, afin que Dieu soit tout, théorie dont les panthéistes allemands contemporains sont les continuateurs. Molinos disait[1] : « L'anéantissement pour « être parfait s'étend sur le jugement, actions, in- « clinations, désirs, pensées, sur toute la substance « de la vie. » Ailleurs : « C'est à ne considérer rien, « à ne désirer rien, à ne vouloir rien, à ne faire « aucun effort, que consiste la vie, le repos et la » joie de l'âme. » Ailleurs : « L'âme doit être morte « à ses souhaits, efforts, perceptions, voulant « comme si elle ne voulait pas, comprenant comme « si elle ne comprenait pas, sans avoir même de « l'inclination pour le néant. » Ailleurs : « Une « âme intérieure se perd lorsqu'elle se tourne vers « la raison. Il n'y a point d'autre raison que de « n'avoir aucune considération pour elle[2]. » Ailleurs il parle du néant avec plus de goût encore : « Revêtez-vous de ce néant, faites-en votre aliment « et votre demeure. Abîmez-vous dans le rien : ce « Dieu sera votre tout. »

Mais, ce qui était beaucoup plus dangereux, Bos-

[1] Instruction sur les états d'oraison, livre III (au commencement).

[2] Molinos. Guide, liv. III, chap. VIII.

suet avait à combattre une multitude d'expressions inexactes, employées par beaucoup de mystiques orthodoxes, citées, commentées, rassemblées par Fénelon, au point que sur la doctrine précise du rapport de l'âme à Dieu, dans la prière, les esprits les plus éclairés pouvaient certainement hésiter. Bossuet souleva la question tout entière, et obtint un jugement qui fixa ce point capital, et fut donné avec cette sorte d'exactitude mathématique qui caractérise toutes les décisions de l'Église.

Mais ce n'est pas ici le lieu de développer ce point. Il suffisait de l'indiquer, et de montrer son rapport à la Théodicée et à la preuve de l'existence de Dieu. Venons à la Théodicée proprement dite.

III.

Bossuet commence ainsi son livre de Philosophie : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à « se connaître soi-même. La connaissance de nous-« mêmes nous doit élever à la connaissance de « Dieu. »

Bossuet indique dans ces premières paroles la marche de sa démonstration de l'existence de Dieu.

Il commence, comme tous les hommes, par le spectacle de la création :

« Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions « bien prises, et des moyens propres à faire de cer- « tains effets, montre aussi une fin expresse : par « conséquent un dessein formé, une intelligence ré- « glée, et un art parfait[1].

« S'il faut de l'art pour remarquer ce concert et « cette justesse, à plus forte raison pour l'établir.

« Ainsi, sous le nom de nature, nous entendons « une sagesse profonde, qui développe avec ordre « et selon de justes règles tous les mouvements que « nous voyons.

« Mais de tous les ouvrages de la nature, celui » où le dessein est le plus suivi, c'est sans doute « l'homme. »

Bossuet expose ce point avec détail, et, à la lumière d'une physiologie profonde, il conclut, touchant la vie du corps, ce que Descartes, Malebranche, Fénelon et les autres disent de la vie intellectuelle, que cette vie implique Dieu, que Dieu y est présent.

« Il paraît donc, dit-il en terminant, que ce corps « est un instrument fabriqué et soumis à notre vo-

[1] T. x, p. 77.

« lonté, par une puissance qui est hors de nous ; « et toutes les fois que nous nous en servons, soit « pour parler ou pour respirer, ou pour nous mou- « voir en quelque façon que ce soit, *nous devrions* « *toujours sentir Dieu présent*[1]. »

Ainsi non-seulement le corps et sa vie prouvent l'existence de Dieu, mais encore impliquent sa présence.

« Mais, continue Bossuet, rien ne sert tant à « l'âme pour l'élever à son auteur, que la connais- « sance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes « opérations[2].

« Nous avons déjà remarqué que l'entendement « a pour objet des vérités éternelles.

« Ces vérités éternelles que tout entendement « aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout « entendement est réglé, sont quelque chose de « Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

« Nous n'avons donc qu'à réfléchir sur nos pro- « pres opérations, pour entendre que nous venons « d'un plus haut principe[3].

« Car de là que notre âme se sent capable d'en- « tendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs « elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses,

[1] T. x, p. 81. — [2] T. x, p. 81. — [3] T. x, p. 83.

« qu'elle se trompe souvent :... elle voit, à la vé-
« rité qu'elle a en elle un bon principe, mais elle
« voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une
« sagesse plus haute à qui elle doit son être[1].

« En effet, le parfait est plutôt que l'imparfait,
« et l'imparfait le suppose; comme le moins sup-
« pose le plus dont il est la diminution... Ainsi
« il est naturel que l'imparfait suppose le parfait,
« dont il est, pour ainsi dire, déchu; et si une sa-
« gesse imparfaite, telle que la nôtre, qui peut dou-
« ter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être; à
« plus forte raison devons-nous croire que la sa-
« gesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en
« est qu'une étincelle.

« Nous connaissons donc par nous-mêmes et par
« notre propre imperfection qu'il y a une sagesse
« infinie, qui ne se trompe jamais, qui ne doute de
« rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine
« compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est
« la vérité même[2]. »

Voilà bien ce que nous avons appelé l'*acte et le procédé fondamental de la vie raisonnable,* c'est-à-dire l'affirmation à l'infini, par l'anéantissement des limites, de toute qualité positive ou perfection

[1] T. x, p. 83.— [2] T. x, p. 83.

bornée que nous présente la nature ou notre âme.

Et non-seulement, selon Bossuet, la vue de notre imperfection, jointe à la possession des idées éternelles, prouve l'existence de l'éternelle vérité, plus haute que nous, plus subsistante que nous, c'est-à-dire l'existence de Dieu; mais en outre la vue même des idées éternelles implique la vue de Dieu, et manifeste sa présence.

La présence de Dieu seule est le ressort divin qui élève notre esprit à Dieu : Bossuet le sait et l'affirme amplement.

Car, dit-il, « nous voyons ces vérités dans une « lumière supérieure à nous-mêmes... C'est en « lui, d'une certaine manière qui m'est incom- « préhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces « vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à « celui qui est immuablement toute vérité, et rece- « voir sa lumière[1].

« Et quand je reçois actuellement cette impres- « sion, quand j'entends actuellement la vérité que « j'étais capable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon « d'être actuellement éclairé de Dieu, et rendu « conforme à lui[2]?

[1] T. x, p. 82. — [2] T. x, p. 85.

« Il faut donc entendre que l'âme, faite à l'image « de Dieu, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu « même, se tourne actuellement vers son original, « c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît au- « tant que Dieu la lui veut faire paraître.

« C'est une chose étonnante que l'homme en- « tende tant de vérités, sans entendre en même « temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est « en Dieu et qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il « est enchanté par ses sens et par ses passions « trompeuses; et il ressemble à celui qui, renfer- « mé dans son cabinet, où il s'occupe de ses af- « faires, se sert de la lumière, sans se mettre en « peine d'où elle lui vient[1]. »

Ici donc Bossuet signale l'*obstacle* à la lumière de Dieu, et la nécessité de la condition morale pour la connaissance de Dieu et la démonstration de son existence. Puis il ajoute :

« Nous avons vu que l'âme, qui cherche et qui « trouve en Dieu la vérité, se tourne vers lui pour « la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers « Dieu?... Dieu est toujours et partout invisible- « ment présent. L'âme l'a toujours en elle-même, « car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais pour voir,

[1] T. x, p. 85.

« ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente : il « faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les « yeux. L'âme a aussi sa manière de se tourner « vers Dieu, qui est sa lumière, parce qu'il est la « vérité ; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire « à la vérité, c'est, en un mot, vouloir l'entendre... « L'âme est droite par cette volonté. »

Bossuet comprend que l'âme commence à s'élever à la lumière *par cette volonté,* et il signale *ce sens divin* qui est l'attrait simultané du désirable et de l'intelligible. Il voit que le premier amour et la première connaissance de la vérité s'impliquent mutuellement ; et que cette double donnée naturelle s'accroît par notre concours et notre pureté.

« L'amour de la vérité, dit-il, en suppose quel« que connaissance. Dieu donc, qui nous a faits à « son image, c'est-à-dire qui nous a faits pour en« tendre et pour aimer la vérité, à son exemple, « commence d'abord à nous en donner l'*idée gé« nérale, par laquelle il nous sollicite à en chercher « la pleine possession*, où nous avançons à mesure « que l'amour de la vérité s'épure et s'enflamme en « nous. »

IV.

Voilà donc Dieu démontré, et par le spectacle de la nature, et par ses effets en nous. Mais Bossuet donne aussi l'autre démonstration, Dieu démontré par son idée prise en elle-même, qui est la preuve de saint Anselme. Seulement il n'isole pas cette preuve à priori de l'autre qui est à posteriori; il n'isole pas la preuve purement rationnelle de celle qui est aussi expérimentale; il les mêle l'une à l'autre; il les enveloppe l'une dans l'autre, comme il le faut. Et il nous semble que l'argument est formulé, par Bossuet, avec une singulière énergie.

« Et, en effet, parmi ces vérités éternelles que je « connais, une des plus certaines est celle-ci, qu'il « y a quelque chose au monde qui existe d'elle- « même, par conséquent qui est éternelle et im- « muable.

« Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit « éternellement, rien ne sera. Ainsi le néant sera à « jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le « néant : chose absurde et contradictoire.

« Il y a donc nécessairement quelque chose qui

« est avant tous les temps, et de toute éternité ; et « c'est dans cet éternel que ces vérités éternelles « subsistent. »

Il est visible que Bossuet ne s'appuie pas ici seulement sur l'idée pure de l'Être nécessaire, et qu'il mêle à cet argument une donnée expérimentale, savoir qu'il existe quelque chose ; et c'est ce que fait aussi Leibniz, comme nous le verrons, quand il reproduit cet argument. Néanmoins il faut remarquer que Bossuet pose comme *contradictoire et absurde* l'hypothèse du néant. Donc son argument est bien encore à priori.

Cet argument est d'autant plus fort à nos yeux que nous admettons ce principe, si bien posé par Descartes et par Fénelon, et qui résulte nécessairement de l'idée de l'infini, savoir qu'il n'y a qu'un seul infini ; que ce qui est infini en un sens l'est en tout sens ; et que cet infini est Dieu, en dehors duquel il ne peut rien y avoir d'infini.

Or, il est certain qu'il existe quelque chose de toute éternité, sans quoi rien ne serait ; mais ce qui existe de toute éternité est infini en durée, donc il l'est en tout sens, donc il est Dieu.

Si on objecte que ce qui existe ainsi éternellement, c'est le monde, on répond que le monde, étant manifestement fini en plusieurs sens, ne peut

être infini en un sens, savoir en durée; car dès lors il serait infini en tout sens.

Du reste, dans ses Élévations sur les mystères, Bossuet développe sa pensée sur la nécessité de l'Être, c'est-à-dire de l'Être éternel, infini; et il semble prévoir les folies contemporaines, et ce jeu grossier des sophistes sur les deux mots *Être* et *néant*.

« D'où vient, dit-il, que quelque chose est, et « qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce « n'est parce que l'Être vaut mieux que le rien, « et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'Être « ni empêcher l'Être d'être?.. O Dieu! on se perd « dans un si grand aveuglement, l'impie se perd « dans le *néant de Dieu,* qu'il veut préférer à l'*Être* « *de Dieu!* »

Nous trouvons donc bien ici la preuve à priori et la preuve à posteriori à la fois distinguées et réunies.

V.

Mais voici une page de Bossuet, l'une des plus belles qu'il ait écrites, où il expose le procédé pratique par lequel l'âme s'élève à la connaissance de Dieu. Nous y retrouverons toutes nos idées sur ce procédé principal de la raison.

Examinant notre raison et sa puissance, démontrées par la création des sciences et des arts, il s'écrie « que tout cela serait impossible, que « l'homme ne pourrait dominer le monde s'il ne « tenait à Dieu, créateur du monde; s'il n'avait en « lui-même, *dans quelque partie de son être, quel- « que art dérivé de ce premier art, quelques fé- « condes idées tirées de ces idées originales;* en un « mot, quelque ressemblance, quelque écoulement, « quelque portion de cet esprit ouvrier qui a fait « le monde [1].

« Oui, dit-il, il y a au dedans de nous une di- « vine clarté : un rayon de votre face, ô Seigneur, « s'est imprimé en nos âmes. C'est là... la pre- « mière Raison qui se montre à nous *par son « image.* »

On ne saurait mieux dire. C'est d'ailleurs la doctrine textuelle de saint Thomas d'Aquin. Le lecteur comprend parfaitement, d'après ce qui précède, comment notre raison c'est la première Raison qui se montre à nous *par son image;* comment c'est Dieu qui nous éclaire pour nous rendre visibles à nous-mêmes, nous qui sommes son image.

Mais il ne suffit pas à l'âme de se voir, ainsi que

[1] Sermon sur la mort, p. 210.

le monde, dans cette lumière; elle veut connaître cette lumière elle-même.

« Aussi, dit Bossuet, tout cela n'est rien : et « voici le trait le plus admirable de cette divine « ressemblance. Dieu se connaît et se contemple; « sa vie, c'est de se connaître; et parce que l'homme « est son image, il veut aussi qu'il le connaisse. »

C'est-à-dire qu'il ne suffit pas que l'âme connaisse quelque chose, par exemple elle et le monde; et qu'elle soit, en se connaissant, une certaine image de Dieu qui connaît tout. Connaître l'âme et le monde, cela n'est rien. Il faut encore, puisque Dieu connaît Dieu, que notre âme aussi connaisse Dieu. Il faut nous servir de cette lumière qui nous rend raisonnables en s'imprimant en nous, et qui nous montre, dans sa clarté, tout ce que voit l'esprit; il faut nous en servir pour monter bien plus haut, pour nous enquérir de la lumière même, et savoir ce qu'elle est.

Et comment la connaître, elle que nous n'apercevons pas directement? comment la connaître, elle qui est éternelle, infinie, quand nous ne sentons rien que de borné, ne voyons rien que de muable? Bossuet poursuit :

« Être éternel, immense, infini, exempt de toute « matière, libre de toutes limites, dégagé de toute

« imperfection ! Quel est ce miracle ? Nous qui ne « sentons rien que de borné, qui ne voyons rien « que de muable, où avons-nous pu comprendre « cette éternité ? où avons-nous songé cette infi- « nité ? O éternité, ô infinité, dit saint Augustin, « que nos sens ne soupçonnent seulement pas, par « où donc es-tu entrée dans nos âmes ? »

Voilà la difficulté bien posée. Comment l'esprit peut-il passer de ce qui est muable et borné, à l'infini, à l'éternel ?

« De même, ajoute Bossuet, si nous sommes tout « corps et toute matière, comment pouvons-nous « concevoir un esprit pur ? Et comment avons-nous « pu seulement inventer ce nom ? »

Bossuet, sans distinguer explicitement ces deux questions analogues, répond que nous concevons l'esprit pur, parce que nous sommes nous-mêmes un esprit, et ne sommes pas tout corps et toute matière ; puis nous concevons l'esprit pur, éternel, infini, parce qu'étant rattachée à un principe plus haut que l'homme, l'âme sent en elle une secrète vertu qui lui enseigne ce qu'est l'esprit éternel, par voie de négation, en lui disant de toute conception imparfaite : Ce n'est pas cela.

Selon Bossuet, il ne faut pas croire que, par cette voie indirecte, nous ne savons rien de l'esprit pur,

de l'éternel, de l'infini, de Dieu. Nous en savons tout ce qu'il n'est pas.

« Je sais, dit-il, ce que l'on peut dire en ce lieu, « et avec raison, que lorsque nous parlons de ces « esprits, nous n'entendons pas trop ce que nous « disons : notre faible imagination ne pouvant « soutenir une idée si pure, lui présente toujours « quelque petit corps pour la revêtir. Mais après « qu'elle a fait son dernier effort pour les rendre « bien subtils et bien déliés, ne sentez-vous pas en « même temps qu'il sort *du fond de notre âme* « une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, « si minces et si délicats que nous ayons pu les « figurer? Si vous la pressiez davantage et que vous « lui demandiez ce que c'est, *une voix s'élèvera du* « *centre de l'âme :* Je ne sais pas ce que c'est, mais « néanmoins ce n'est pas cela. »

N'est-ce pas là cette théologie négative des Pères Alexandrins, si bien décrite par Petau et par Thomassin? Bossuet la retrouve ici dans la vie réelle de l'âme. Il en parle d'ailleurs comme Thomassin : comme lui, il en voit la source au *fond de l'âme*, au *centre de l'âme,* expressions pleines de sens, que la psychologie superficielle ne comprend pas.

Mais ce qui suit est admirable.

« Quelle force, quelle énergie, quelle secrète

« vertu sent en elle cette âme, pour se corriger, se « démentir elle-même, et pour oser rejeter tout ce « qu'elle pense? »

C'est justement ce que dit Thomassin : il y a une *secrète vertu, un sens secret* (*arcanus sensus*) par lequel l'âme sent Dieu lorsqu'elle ne le voit pas encore, et qui lui montre que tout ce qu'elle voit n'est pas lui.

« Qui ne voit, continue Bossuet, qu'il y a en elle « un RESSORT CACHÉ qui n'agit pas encore de toute « sa force, et lequel, quoiqu'il soit contraint, quoi- « qu'il n'ait pas encore son mouvement libre, fait « bien voir, par une certaine vigueur, qu'il ne « tient pas tout entier à la matière, et qu'il est « *comme attaché par sa pointe à quelque principe* « *plus haut*. »

Ce ressort caché dont parle Bossuet, est une intuition du génie. Qui ne connaît pas ce ressort caché ne comprend rien à l'âme humaine. L'âme de l'homme tient à la matière, qui est au-dessous d'elle, et la touche, c'est évident : mais elle n'y tient pas tout entière, et elle touche autre chose que la matière ; elle touche Dieu qui est plus haut qu'elle ; elle y est attachée par sa pointe, ou, comme le dit Platon, elle y est suspendue par sa racine, et cette attache nécessaire à Dieu donne à l'âme une

vertu secrète, et un ressort caché, par lequel elle peut s'élancer plus haut qu'elle, vers l'éternel et l'infini, pour le concevoir. Platon aussi parle de ces élans et de ces ailes de l'âme.

Mais remarquez ceci. Ce ressort caché n'agit pas encore de toute sa force, il est contraint, il n'a pas encore son mouvement libre. Et de plus, dans notre état présent et naturel, ce ressort se relâche bientôt, et l'âme retourne bientôt à ses fantômes. « Je le confesse, poursuit Bossuet, nous ne soute- « nons pas longtemps cette noble ardeur ; ces belles « idées s'épaississent bientôt, et l'âme se replonge « bientôt dans sa matière. Elle a ses faiblesses, elle « a ses langueurs, et, permettez-moi de le dire, car « je ne sais plus comment m'exprimer, elle a des « grossièretés incompréhensibles, qui, SI ELLE N'EST « ÉCLAIRÉE D'AILLEURS, la forcent presque elle-même « de douter de ce qu'elle est. »

Ces mots complètent la vérité sur ce sujet. C'est-à-dire que Bossuet signale ici cette distinction des deux régions du monde intelligible, qu'ont aperçue tous les esprits du premier ordre.

Dans la moins élevée, qui est déjà sublime, l'esprit ne voit l'éternel, l'infini, que par contraste et négation : « Je ne sais ce que c'est, dit la raison, « mais ce n'est pas cela. » A la vue de tous les

fantômes, ombres de Celui qui est, l'esprit dit : Ce n'est pas lui : ce qu'il ne pourrait faire, comme le comprennent Bossuet, Thomassin et les autres, s'il ne portait déjà en lui la clarté céleste du fond de l'âme, la voix du centre, la secrète vertu, le ressort caché, le sens de l'infini, le sens divin, qui seul peut lui faire dire : Ce n'est pas lui.

Mais ce degré est imparfait : on n'y voit rien que par contraste, négativement et indirectement. On le sent, ce ressort caché est contraint, et n'a pas tout son mouvement; il retombe plus facilement qu'il ne s'élance; et l'âme se replonge bientôt dans sa matière, SI ELLE N'EST ÉCLAIRÉE D'AILLEURS.

Il faut à l'âme l'autre lumière, la lumière de l'autre région du monde intelligible, la lumière directe, vue non plus par son ombre, mais par elle-même. Ceux qui connaissent notre âme savent bien qu'elle ne se repose que dans cette vue directe.

Qu'on ne dise point que toutes ces expressions, telles que vertu secrète, centre de l'âme, ressort caché, attaché par sa pointe à quelque principe plus haut, ne sont que des images sans précision philosophique. Le sens de tous ces termes est assez clair, assez précis et assez lumineux. Tout cela signifie qu'il y a Dieu et l'âme; que l'âme, qui se sent elle-même et les corps au-dessous d'elle, sent aussi

Dieu qui est au-dessus d'elle, et que le sens divin la conduit à connaître Dieu, comme les sens extérieurs nous conduisent à connaître les corps.

D'abord ce sens divin, qui dans notre état présent et naturel est loin d'avoir toute sa force, tous ses mouvements, toutes ses perceptions, suffit pourtant à nous apprendre ce que Dieu n'est pas, et à nous faire connaître par contraste, en face des choses bornées et passagères, que Lui est éternel et infini. Mais cette conclusion, absolument certaine, est abstraite; elle pose que Dieu est éternel et infini, mais elle ne nous montre pas cette essence éternelle, infinie. Le sens divin alors regrette de ne le pas voir, et veut voir Celui que notre raison sait éternel et infini. C'est à quoi sert ce degré de lumière, et cette région du monde intelligible où, dit Platon, l'esprit voit les fantômes divins, ombres de Dieu, mais non pas Dieu. Cette première région sert à nous faire désirer l'autre, celle qui montre Dieu même, celle où notre âme est éclairée d'ailleurs, comme dit Bossuet, et où, dans cette puissante et vivifiante lumière, l'ardeur se soutient, les langueurs sont guéries, les incompréhensibles grossièretés sont vaincues, et l'âme apprend à ne se plus replonger dans sa matière.

LEIBNIZ.

I.

L'âme est le miroir de l'univers, disait Leibniz, et aucun homme peut-être n'a vérifié ce mot profond autant que son auteur lui-même. Ce génie est vraiment une sorte de miroir universel où tout se peint avec la plus riche profusion.

Seulement, il faut dire que l'inutile se peignait quelquefois dans ce beau miroir, et que sa surface n'était pas sans défaut. Plusieurs irrégularités y altèrent parfois la vérité des images. Mais il suffit que l'œil ne se place pas en face de ces deux ou trois points singuliers qu'on nomme la *langue mathématique* universelle, et l'*harmonie préétablie*, pour qu'on ait le spectacle du plus beau, du plus grand, du plus étincelant réflecteur de lumière qui fut jamais.

Leibniz donc ne pouvait pas ne pas porter en lui la grande idée que méditait, en ce siècle, l'esprit humain, inspiré par l'esprit de Dieu, savoir : l'idée de l'infini, le rapport de l'Être infini aux êtres finis, et le procédé du passage d'un ordre à

l'autre. Seulement pendant que Bossuet, aidé de Fénelon, voyait ces choses dans le rapport vivant de l'âme à Dieu, Leibniz les voyait en géométrie, et posait les lois de la comparaison et du passage du fini géométrique à l'infini géométrique.

Ce n'est pas à dire que Leibniz ait été le législateur de l'idée de l'infini en métaphysique ; loin de là : cette idée lui donne le vertige à ce point que tantôt — chose à peine croyable — il affirme l'existence actuelle de l'infini dans la nature et dans la matière ; et tantôt, effrayé par les clameurs des géomètres d'alors, il abandonne, comme le lui reproche Fontenelle, l'infini géométrique lui-même, renversant ainsi toute la vérité, disant oui où il faut dire non, et réciproquement.

Et pourtant le grand titre de gloire de Leibniz, titre immortel et des plus grands que l'esprit d'aucun homme ait jamais conquis, c'est un chapitre détaché d'un ouvrage qu'il méditait, et qu'il avait intitulé *de Scientia infiniti*. Ce chapitre c'est la découverte du calcul infinitésimal, le plus puissant levier qui ait jamais été donné à la pensée humaine pour soulever le monde : découverte d'où sortent les merveilles de nos sciences physiques, et d'où sortiront encore d'autres merveilles. Newton a bien aussi découvert ce levier, mais il ne le présente

qu'enveloppé, et sous une forme à la fois moins scientifique et moins pratique. Leibniz le présente sous sa vraie forme, dans sa nature intime, qui est la comparaison, le rapport, le passage rationnel du fini à l'infini.

Disons-le de suite, ce procédé n'est autre chose qu'un cas particulier et une application spéciale à l'infini et au fini géométrique, du procédé universel de la raison dans son passage du contingent au nécessaire, du particulier à l'universel, du monde à Dieu, et du fini à l'infini. Ceci sera amplement développé par toute la suite de cet ouvrage.

II.

Leibniz a-t-il compris toute la portée métaphysique de sa découverte? En a-t-il vu le rapport à la preuve de l'existence de Dieu? En a-t-il vu le rapport à la question théologique de l'amour de Dieu, du vrai et du faux mysticisme, débattue entre Bossuet et Fénelon? Nous le croyons.

« Ce n'est pas ici le lieu, dit-il dans ses Nouveaux « Essais [1], *de proposer les vrais moyens d'étendre* « *l'art de démontrer au delà de ses anciennes li-*

[1] Nouv. Ess., liv. IV, chap. III, § 19.

« *mites*, qui ont été presque les mêmes jusqu'ici « que celles du pays mathématique. J'espère, si « Dieu me donne le temps qu'il faut pour cela, « *d'en faire voir quelque essai un jour, en mettant* « *ces moyens en usage effectivement*, *sans me bor-* « *ner aux préceptes*. » Ailleurs, dans une lettre à Wagner, sur la logique : « J'entends, dit-il, par « logique l'art d'employer sa raison, et non pas « seulement de juger ce qui est posé, mais encore « de trouver ce qui est caché.... Mais je dois « avouer que toutes les logiques connues jusqu'à « ce jour sont à peine l'ombre de celle que je « désire, et que je vois de loin.... Qu'il soit pos- « sible de porter incomparablement plus haut cet « art d'employer la raison, je le tiens pour certain, « je crois le voir, j'en ai comme l'avant-goût; mais, « *sans les mathématiques, il m'eût été bien difficile* « *d'y arriver*. J'ai trouvé quelques principes sur ce « sujet, étant encore novice en mathématiques, et « vers ma vingtième année j'en ai fait imprimer « quelque chose; mais maintenant je vois combien « le chemin est obstrué, et combien il eût été dif- « ficile de s'y frayer un passage, *sans le secours de* « *la partie intime des mathématiques* [1]. » Tout ceci

[1] Opera philosophica, edit. de Erdmann, p. 419.

s'applique très-bien au calcul infinitésimal, qui étend l'art de démontrer bien au delà de ses anciennes limites; qui ne se borne point au précepte; qui le met en usage effectivement en mathématiques d'abord, puis en métaphysique où il s'applique aussi, ce que l'on n'a jamais assez remarqué. Et il semble bien que c'est à l'analyse infinitésimale que Leibniz fait ici allusion, puisque, trois pages plus bas [1], il lui semble qu'on poussera *la connaissance scientifique* plus loin que par le passé; « qu'on y fera quelques progrès considérables avec « le temps; qu'il ne manque que l'art d'employer « les matériaux, dont je ne désespère point qu'on « poussera les petits commencements, depuis que « l'*analyse infinitésimale* nous a donné le moyen « d'allier la géométrie avec la physique. » Et s'il ne semble parler ici que des sciences physiques, il faut noter qu'un peu avant il remarque « que la « logique est aussi susceptible de démonstrations « que la géométrie, et que la logique des géomètres « est une extension ou promotion particulière de « la logique générale [2]. » Si donc Leibniz comprend, comme on le voit, que la logique des géo-

[1] Nouv. Ess., liv. IV, chap. III, § 24.
[2] Nouv. Ess., liv. IV, chap. II, § 9.

mètres n'est qu'une extension particulière de la logique générale, s'il sait que l'art de démontrer en général a eu d'ordinaire les mêmes bornes que celles du pays mathématique, s'il ne peut pas ne pas voir que l'analyse infinitésimale a immensément étendu les bornes de ce pays, comment ne conclurait-il pas que cette nouvelle extension de la logique des géomètres étend, dans la même proportion, la puissance de la logique générale? Et comment ne seraient-ce pas là ces vrais moyens d'étendre l'art de démontrer, qu'il prétend posséder, et dont il veut donner un jour des preuves effectives ?

Mais n'anticipons point. Il s'agit ici particulièrement de la preuve de l'existence de Dieu et de la Théodicée de Leibniz.

III.

En Théodicée, Leibniz, avec cette surabondante variété intellectuelle qui est le caractère de son génie, accepte toutes les démonstrations de l'existence de Dieu. Cependant il les retouche toutes, n'en trouvant aucune assez complétement développée. « Je tiens, dit-il, la possibilité et l'existence de

» Dieu démontrées de plus d'une façon.... Je crois « que presque tous les moyens qu'on a employés « pour prouver l'existence de Dieu sont bons et « pourraient servir, si on les perfectionnait. »

Leibniz admet donc, avec Aristote, la preuve de l'existence de Dieu, tirée du fait du mouvement, et il la retravaille : il la croit élevée alors à la rigueur mathématique. Dans le titre de sa curieuse dissertation sur l'art combinatoire, on lit ces mots : *Démonstration de l'existence de Dieu, amenée à la rigueur mathématique*[1]. Cette démonstration part du fait du mouvement (*aliquod corpus movetur*), et prétend déduire de ce fait, en toute rigueur, l'existence d'*une substance incorporelle d'une vertu infinie*.

Ailleurs[2] Leibniz voit une démonstration de l'existence de Dieu dans cette affirmation d'Aris-

[1] Dissertatio De Arte combinatoria in qua ex arithmeticæ fundamentis, complicationum ac transpositionum doctrina novis præceptis exstruitur, et usus ambarum *per universum scientiarum orbem* ostenditur ; *nova* etiam *artis meditandi*, seu *Logicæ inventionis* semina sparguntur. Præfixa est synopsis totius Tractatus, et additamenti loco demonstratio existentiæ Dei, ad mathematicam certitudinem exacta. Œuvres de Leibniz, éd. Dutens, tome II, p. 339.

[2] T. II, p. 264.

tote, « qu'il y a en nous un agent supérieur à notre « raison, et qui est Dieu. » Il craint seulement qu'Aristote n'entende par là cet *intellect actif universel* qui serait seul et le même en tous les hommes, et survivrait seul à la mort. Mais il voit du reste, dans cette assertion, un témoignage rendu à la lumière universelle qui éclaire tous les hommes, qui nous parle quand nous avons la certitude de quelque vérité immuable, et qui est Dieu.

De même il accepte comme bonne la démonstration de saint Anselme, reproduite par Descartes, déduite à priori de l'idée de l'être nécessaire. Il la trouve « très-belle et très-ingénieuse, » mais il y voit encore « un vide à remplir. » « Je tiens le mi« lieu, dit-il[1], entre ceux qui prennent ce rai« sonnement pour un sophisme, et l'opinion du « P. Lamy, qui le prend pour une démonstration « achevée. Saint Anselme, dit-il ailleurs[2], se féli« cite, non sans raison, d'avoir trouvé un moyen « de prouver l'existence de Dieu à priori, par sa « propre notion, sans recourir à ses effets. Et voici « à peu près la forme de son argument : Dieu est « le plus grand, ou, comme parle Descartes, le plus

[1] Œuvres de Leibniz, t. II, p. 254.
[2] Nouv. Ess, liv. IV, chap. IX, § 7.

« parfait des êtres : ou bien c'est un être d'une « grandeur et d'une perfection suprêmes qui en en- « veloppe tous les degrés. C'est là la notion de Dieu. « Voici maintenant comment l'existence suit de « cette notion. C'est quelque chose de plus d'exis- « ter que de ne pas exister, ou bien l'existence « ajoute un degré à la grandeur ou à la perfection, « et, comme l'énonce M. Descartes, l'existence est « elle-même une perfection. Donc ce degré de gran- « deur et de perfection, ou bien cette perfection, « qui consiste dans l'existence, est dans cet Être « suprême tout grand, tout parfait; car autrement « quelque degré lui manquerait, contre sa défini- « tion; et par conséquent cet Être suprême existe. « — Les scolastiques, sans excepter même leur « docteur angélique, ont méprisé cet argument, et « l'ont fait passer pour un paralogisme; en quoi ils « ont eu grand tort, et M. Descartes a eu grande « raison de le rétablir. Ce n'est pas un paralogis- « me, mais c'est une démonstration imparfaite, qui « suppose quelque chose qu'il fallait encore prou- « ver pour le rendre d'une évidence mathémati- « que : c'est qu'on suppose tacitement que cette « idée de l'Être tout grand ou tout parfait est pos- « sible, et n'implique point de contradiction. Et « c'est déjà quelque chose que par cette remarque

« on prouve que, *supposé que Dieu soit possible,* « *il existe,* ce qui est le privilége de la seule divi- « nité... Mais il serait pourtant à souhaiter que « d'habiles gens achevassent la démonstration dans « la rigueur d'une évidence mathématique, et je « crois d'avoir dit quelque chose ailleurs qui y « pourra servir. »

Ces perfectionnements de la preuve de saint Anselme, Leibniz les indique dans une réponse au Journal des Savants[1]. D'abord, dit-il, il ne faudrait pas définir Dieu l'Être suprême, ou l'Être parfait, mais l'*être de soi* (*ens a se*). Dès lors si un tel être est possible, il existe. Ceux qui nieraient cette proposition nieraient la possibilité de l'*être de soi.* « Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même « sert à faire connaître qu'ils ont tort, et remplit « enfin le vide de la démonstration. Car si l'*être* « *de soi* est impossible, tous les êtres par autrui le « sont aussi : puisqu'ils ne sont enfin que par « l'*être de soi :* ainsi rien ne saurait exister. — « Ce raisonnement nous conduit à une autre pro- « position modale, égale à la précédente (*si l'être* « *nécessaire est possible il existe*), et qui, jointe « avec elle, achève la démonstration. On la pourrait

[1] Œuvres, t. II, p. 254.

« énoncer ainsi : *Si l'être nécessaire n'est point, il* « *n'y a point d'être possible*. Il semble que cette « démonstration n'avait pas été portée si loin jus- « qu'ici : cependant j'ai travaillé aussi ailleurs à « prouver que l'être parfait est possible. »

Nous verrons plus bas cet autre travail de Leibniz. Mais remarquons d'abord que Leibniz retombe ici précisément sur ce qui est le vrai point d'appui de la démonstration de l'existence de Dieu ; il fonde encore et inévitablement ce qu'on nomme la preuve rationnelle à priori, sur le fondement de l'expérience. Car si pour achever la démonstration et remplir le vide, il faut dire que *si l'être nécessaire n'est point, aucun être n'est possible*, cela signifie que l'être nécessaire est parce qu'il y a des êtres possibles, lesquels existent actuellement sous nos yeux. Cela revient toujours à fonder ce que nous avons appelé la seconde preuve de Descartes, la preuve de Dieu par son idée prise en elle-même, sur la première, la preuve de Dieu par ses effets. L'idée elle-même d'ailleurs, comme le remarquent tous les philosophes, n'est-elle pas le premier et principal effet de Dieu en nous ?

On se trompe [1] quand on suppose que Leibniz

[1] M. Cousin, dans sa sixième leçon sur Kant, p. 238, et M. Sais-

prétend ailleurs mettre l'argument de saint Anselme et toute la preuve de l'existence de Dieu en un seul syllogisme formel. Par ce syllogisme Leibniz évidemment n'entend démontrer que l'une des deux propositions modales qu'il faut, dit-il, ajouter à l'argument de saint Anselme pour en remplir le vide.

Voici en effet ce syllogisme :

« L'être dont l'essence implique l'existence, existe s'il est possible, c'est-à-dire s'il a une essence (c'est un axiome identique qui n'a pas besoin de démonstration). »

« Or Dieu est l'être dont l'essence implique l'existence (c'est la définition). »

« Donc Dieu, s'il est possible, existe (conclusion nécessaire)[1]. »

Manifestement ce n'est pas là une démonstration

set, dans son Manuel de Philosophie, p. 442, sont tombés dans cette erreur.

[1] Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibilis, id est, si habet essentiam, existit (est axioma identicum demonstratione non indigens).

Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur existentia (est definitio).

Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem). Dutens, t. v, p. 361.

de l'existence de Dieu, puisque la conclusion elle-même n'est pas celle-ci : *Dieu existe;* mais cette autre : *Dieu, s'il est possible, existe.*

A cette proposition *Dieu existe, s'il est possible,* que démontre en effet rigoureusement ce syllogisme, *il faut joindre,* comme le dit Leibniz ci-dessus, l'autre proposition : *Si l'être nécessaire n'est pas, aucun être n'est possible.* Ces deux ensemble, comme l'affirme Leibniz, comblent le vide laissé par saint Anselme et achèvent la démonstration.

Ainsi Leibniz, loin de compromettre par ce remaniement la preuve de saint Anselme et celle de Descartes, loin d'exagérer son caractère abstrait, l'a au contraire posée sur sa vraie base, en y introduisant un élément concret, et l'appuyant sur le solide fondement de la réalité [1].

IV.

Voici maintenant le travail entrepris par Leibniz pour prouver que l'être parfait est possible. Nous

[1] Leibniz entend si peu donner ici une démonstration de l'existence de Dieu qu'au contraire il affirme, en ce même endroit, qu'il reste une autre partie de la question à démontrer, savoir la possibilité de l'existence de Dieu. Voir la lettre à Bierling, t. v, p. 361.

le trouvons dans le résumé de sa doctrine écrite pour le prince Eugène[1], du § 36 au § 45.

36. « La *raison suffisante* se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme présentes et passées qui entrent dans la cause finale. »

37. « Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être. »

38. « Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'émi-

[1] Œuvres, t. II, p. 25 du § 36 au 45 inclusivement.

nemment, comme dans sa source, et c'est ce que nous appelons Dieu. »

39. « Or, cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel est lié partout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit. »

40. « On peut juger aussi que cette substance suprême, qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalités qu'il est possible. »

41. « D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie. »

42. « Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes, car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu. »

43. « Il est vrai aussi qu'en Dieu est non-seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles ou de ce qu'il y a

de réel dans la possibilité : c'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non-seulement rien d'existant, mais encore rien de possible. »

44. « Cependant il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel. »

45. « Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilége qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu à priori. Nous l'avons prouvé aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi à posteriori puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire qui a la raison de son existence en lui-même. »

Dans ces énoncés, Leibniz prétend donc, comme

il le dit, renfermer trois preuves de l'existence de Dieu : 1° La preuve à posteriori par l'existence des êtres contingents (§ 36 à 41); 2° La preuve par la réalité des vérités éternelles (§ 43 et 44); 3° La preuve à priori fondée sur ce que Dieu est possible et qu'il existe s'il est possible (§ 45). La première, c'est la première preuve de Descartes, Dieu connu par ses effets, et les deux autres rentrent dans la seconde preuve de Descartes, Dieu connu par son idée. Et cette seconde, on le voit clairement ici, s'appuie incessamment sur la première.

Leibniz affirme d'abord, dans ce remarquable résumé, qu'on a beau analyser les contingents, « on n'en est pas plus avancé, et il faut que la rai-« son suffisante ou dernière soit hors de la suite « de ce détail des contingences. » Ceci est la substance de toute démonstration de l'existence de Dieu, qui, au fond, se réduit à ce simple argument : Il y a des êtres finis, donc il y a l'Être infini; en d'autres termes : Il y a quelque chose, donc Dieu existe; raisonnement qui n'est en aucune sorte un syllogisme, mais qui est l'œuvre de l'autre procédé de la raison, celui qui, loin d'aller, comme le premier, d'identité en identité, va du fini à l'infini, et cela sans intermédiaire, puisqu'il n'y en a pas.

Et il me semble que Leibniz avait ici l'intuition de l'identité du procédé métaphysique qui trouve l'être nécessaire et immuable au fond des contingences, et de son analyse *infinitésimale,* qui trouve au fond des accroissements variables d'une donnée géométrique, l'élément fixe, absolu, infinitésimal, qui y répond, et qui en est la source quoiqu'il en soit infiniment distinct. N'ajoute-t-il pas immédiatement que « la dernière raison des choses « doit être dans une substance nécessaire, *dans « laquelle le détail des changements ne soit qu'é- « minemment comme dans sa source ?* » Je le demande à tous les géomètres : est-il possible de mieux définir l'élément géométrique infinitésimal, comparé aux accroissements variables de grandeur finie qui lui correspondent, qu'en l'appelant l'élément nécessaire *dans lequel le détail des changements ne soit qu'éminemment comme dans sa source?*

Quoi qu'il en soit, nous retrouvons ici et avec beaucoup de précision tout le détail du procédé qui, du même coup, démontre Dieu et fait connaître ses attributs : effacer les limites, ôter les bornes, affirmer *toute perfection positive, en mettant à part les limites ou bornes,* pour obtenir la *perfection absolument infinie,* et la réalité de tout pos-

sible, comme le dit saint Thomas d'Aquin (*Deus et actualitas totius possibilitatis*).

Le célèbre éditeur de Leibniz remarque ici fort à propos, comme nous, qu'il y a là un procédé précis, qui a son nom et ses règles; il l'appelle *via eminentiæ vel perfectionis*, et le décrit ainsi[1] d'une manière précise et complète : « Ce procédé « qui s'élève aux attributs de Dieu s'appelle pro- « cédé d'éminence ou de perfection. Il consiste à « ôter les limites des perfections visibles dans les « êtres finis, et à les attribuer alors à Dieu, allant « ainsi, par la pensée, des perfections finies des « créatures aux perfections infinies de Dieu. Seule- « ment il faut prendre garde à saisir dans nos at- « tributs ce qui s'y trouve de véritablement et pro- « prement réel; sans quoi l'on pourrait attribuer « à Dieu des imperfections. Ce procédé se distingue

[1] Via hæc investigandi attributa divina dicitur *eminentiæ* et *perfectionis*, qua perfectiones in entibus finitis obvias, liberamus limitibus, et Deo tribuimus, adeoque a perfectionibus finitis argumentamur ad perfectiones Dei infinitas. Sedulo autem hic investigandum est quid in attributis nostris vere et proprie sit reale, ne Deo imperfectiones adscribamus. — Altera via est *causalitatis* qua ad affectus attributorum Dei attendimus, atque ex iis causæ rationem inferimus. Vide illustris Bilfingeri Dilucid. Philosoph., sect. v, cap. III, § 418. Dutens, Œuvres de Leibniz, t. I, p. 38.

« de l'autre, dit de *causalité*, qui considère les ef-
« fets des attributs de Dieu, et s'élève des effets à
« leur cause. » Au fond ces deux procédés, logiquement distincts, reviennent au même, puisque toute perfection finie des créatures est en même temps l'image finie, et l'effet fini, des perfections infinies de Dieu.

Leibniz développe encore sa pensée au même lieu, par ces belles paroles : « Pour aimer Dieu,
« il suffit d'en envisager les perfections; ce qui est
« aisé parce que *nous trouvons en nous leurs idées.*
« *Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes,*
« *mais il les possède sans bornes;* il est un océan,
« dont nous n'avons reçu que des gouttes; *il y a*
« *en nous quelque puissance, quelque connais-*
« *sance, quelque bonté; mais elles sont tout en-*
« *tières en Dieu.* L'ordre, les proportions, l'har-
« monie nous enchantent; la peinture et la mu-
« sique en sont des échantillons; Dieu est tout
« ordre, il garde toujours la justesse des propor-
« tions, il fait l'harmonie universelle : toute la
« beauté est un épanchement de ses rayons. »

Ailleurs [1] : « Nous nous apercevons immédiate-
« ment de la substance et de l'esprit, en nous aper-

[1] Théodicée, § 4.

« cevant de nous-mêmes, et que l'idée de Dieu est « dans la nôtre par la suppression des limites de « nos perfections, comme l'étendue, prise absolu- « ment, est comprise dans l'idée d'un globe. »

Ailleurs [1] : « En pensant à nous, nous pensons « à l'être, à la substance, au simple ou au com- « posé, à l'immatériel et à Dieu même, en conce- « vant que ce qui est borné en nous est en lui sans « bornes. »

On le voit, parmi les philosophes du xvIIe siècle, Leibniz a précisé mathématiquement le procédé par lequel notre esprit s'élève du fini à l'infini, des êtres bornés à Dieu : il en a fait l'application à la géométrie. Ce n'est pas Leibniz qui a obtenu la plus claire et la plus complète idée de l'infini, c'est Fénelon. Mais c'est Leibniz qui a donné au procédé qui connaît l'infini sa dernière précision.

VI.

Quant aux preuves formelles de l'existence de Dieu, Leibniz, à la vérité, semble parfois les présenter trop exclusivement comme un travail de la

[1] Monadologie, § 30, p. 395.

raison pure, isolée de toute expérience, et il les expose ainsi à la critique de Kant. Cependant, si nous entrons au fond de sa pensée, et si nous rapprochons les points de vue disséminés sur ce sujet, dans ses écrits, nous voyons bien qu'il connaît le côté expérimental de la preuve, sa condition morale, et l'existence de ce sens divin, sans lequel elle ne peut jamais s'opérer dans l'esprit.

Qu'est-ce que sa grande et belle théorie des idées innées, et ses continuelles allusions à la *connaissance confuse* et à la *pensée sourde?* Qu'est-ce que « ces idées qui sont en nous, non pas toujours en « sorte qu'on s'en aperçoive, mais toujours en sorte « qu'on les puisse tirer de son propre fonds et ren- « dre apercevables [1]? » Avoir une telle idée innée de Dieu, n'est-ce pas précisément avoir ce qu'on peut et doit appeler le sens divin?

« Il y a, dit-il ailleurs [2], des vérités innées que « nous trouvons en nous de deux façons, par lu- « mière et par instinct.... Il y a en nous des vérités « d'instinct qui sont des principes innés, *qu'on « sent* et qu'on approuve quand même. On n'en a « pas la preuve, qu'on obtient pourtant lorsqu'on

[1] Nouv. Ess., liv. IV, chap. X, § 7.
[2] Nouv. Ess., liv. I, chap. II, § 3.

« rend raison de cet instinct. » On ne saurait mieux dire : ces principes qu'on approuve sans en avoir la preuve rappellent le mot de Pascal : « Le cœur « a ses raisons que la raison ne connaît pas. » Seulement Leibniz y ajoute que la raison ensuite peut les connaître. Leibniz voit parfaitement que l'instinct qui nous pousse au bonheur, qui n'est que l'attrait du souverain Bien, ou le sens divin, est un principe inné, que l'on ne connaît point d'une manière lumineuse : que pourtant, ce principe posé, on peut tirer des conséquences scientifiques [1], fondées alors *sur l'expérience interne*, ou sur des connaissances confuses [2].

Leibniz, comme tous les philosophes, distingue « la droite et véritable raison d'une prétendue rai« son corrompue et abusée par de fausses appa« rences. »

Il connaît et signale cette violation ou plutôt ce renversement du vrai procédé de la raison, qui nie à la raison le pouvoir de donner aucune idée ni définition des attributs de Dieu [3]. Il connaît cet abus du grand procédé de la raison, qui au lieu

[1] Nouv. Ess., liv. I, chap. II, § 1 et 2. — [2] Ibid.

[3] Œuvres, t. I, p. 66. Disc. de la conform. de la raison et de la foi, n° 4.

d'anéantir les limites dans la vue des êtres finis, anéantit les êtres mêmes et leurs attributs bornés, et s'élève ainsi non pas à l'être, mais au néant. Il voit l'affinité de cette étrange dialectique avec le panthéisme de Spinosa et avec les erreurs des quiétistes et des faux mystiques[1]. Il voit « la déification « des mystiques » mener à la doctrine de Spinosa, et partir de la fausse dialectique qui anéantit, non pas le negatif, mais le positif : « L'anéantissement « de ce qui nous appartient en propre, dit-il[2], porté « fort loin par les quiétistes, pourrait bien être « aussi une impiété déguisée. » Il compare ce quiétisme au quiétisme de Foë, « lequel se sentant pro- « che de la mort, déclara à ses disciples qu'il leur « avait caché la vérité sous le voile des métaphores, « *et que tout se réduisait au néant, qu'il disait être* « *le premier principe de toutes choses*. »

Il paraît donc bien que Leibniz voyait plus ou moins distinctement l'affinité qu'il y avait entre ces questions : la preuve de l'existence de Dieu, les débats sur le quiétisme, l'idée du fini et de l'infini géométriques, et la marche de la saine raison, qu'il n'isolait d'ailleurs nullement du cœur, de l'instinct, du sentiment, de la morale.

[1] Ibid., t. I, p. 71, n 9. — [2] Ibid., n° 10.

Il paraît même que son origine philosophique, comme celle de tous les vrais philosophes, est morale, et qu'historiquement son esprit passa de la recherche de la justice à la recherche de la vérité. « J'avais, dit-il [1], plus de penchant vers la morale... « que de commerce avec les philosophes spécula- » tifs : mais j'ai appris de plus en plus combien la « morale reçoit d'affermissement des principes soli- « des de la véritable philosophie : c'est pourquoi « je les ai étudiés depuis avec plus d'application, « et je suis entré dans des méditations assez nou- « velles.... »

Nous ne saurions mieux conclure ce travail qu'en citant la suite de cette introduction confidentielle au livre des Nouveaux Essais : « Depuis, dit-il, je « crois voir une nouvelle face de l'intérieur des « choses. Ce système paraît allier Platon avec Dé- « mocrite, Aristote avec Descartes, la scolastique « avec les modernes, la Théologie et la morale avec « la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de « tous côtés, et que, puis après, il va plus loin qu'on « n'est allé encore.... J'y trouve une simplicité et « une uniformité surprenantes, en sorte qu'on peut « dire que c'est partout et toujours la même chose,

[1] Nouv. Ess., liv. I, chap. I. Au début.

« aux degrés de perfection près. Je vois maintenant « ce que Platon entendait quand il prenait la ma- « tière pour un être imparfait et transitoire; ce « qu'Aristote voulait dire par son entéléchie; ce « que c'est que la promesse que Démocrite même « faisait d'une autre vie chez Pline; jusqu'où les « sceptiques avaient raison en déclamant contre « les sens; comment les animaux sont des auto- « mates, suivant Descartes, et comment pourtant « ils ont des âmes et du sentiment, selon l'opinion « du genre humain; comment il faut expliquer « raisonnablement ceux qui ont donné de la vie « et du sentiment à toute chose.... comment les « lois de la nature (dont une bonne partie était « ignorée avant ce système) tirent leur origine des « principes supérieurs à la matière, quoique pour- « tant tout se fasse mécaniquement dans la ma- « tière.... »

Ce système, c'est le système de l'harmonie universelle dont l'abus fut l'étrange pensée de l'*harmonie préétablie*, mais dont la vérité est exprimée par ces paroles profondes : « Il faut savoir qu'il y a de « l'harmonie, de la métaphysique, de la morale, « de la géométrie partout. » Nous venons de voir qu'il y a aussi de la Théologie partout, selon Leibniz. Ainsi dans la matière, dans l'esprit, êtres finis,

en Dieu Être infini, c'est la même chose aux degrés de perfection près, perfection infinie en Dieu, et finie dans les créatures; mais en vertu de l'harmonie universelle on peut lire dans l'ordre inférieur les vérités de l'ordre supérieur, on peut lire Dieu dans la nature, comme l'avait dit saint Paul, et comme l'a pratiqué le genre humain.



CHAPITRE VIII.

DES ATTRIBUTS DE DIEU.



I.

Nous terminons ici l'étude de la Théodicée des philosophes du premier ordre. Nous avons vu que tous ont démontré de la même manière l'existence de Dieu. Tous ont parlé de l'obstacle moral qui cache à l'esprit la lumière, et qu'il faut d'abord enlever; tous ont nommé ce sens intérieur et divin, cet attrait du désirable et de l'intelligible, qui, lorsque l'obstacle est ôté; devient le ressort de la raison; tous ont trouvé le point d'appui de cet élan de la raison dans le spectacle des choses créées, monde ou âme; tous ont compris que ce

point de départ n'est en aucune sorte un principe d'où la raison puisse déduire Dieu, mais simplement un point de départ d'où la raison s'élève au principe de toutes choses que ne contient aucun point de départ; tous ont compris ou entrevu que ce procédé est absolument différent du syllogisme, et qu'il est un des deux procédés essentiels de la raison, celui qui trouve les majeures, et non celui qui tire les conséquences; tous ont décrit ce procédé comme une opération de la raison, qui, regardant l'être fini, monde ou âme, voit, par contraste et par regret, dans ce fini l'existence nécessaire de l'infini, et connaît l'infini par négation, en niant les limites de tout être fini et de toute perfection bornée.

Il est clair que, comme le dit Descartes, ce procédé donne, du même coup, la démonstration de l'existence de Dieu et la connaissance de ses attributs. Car Dieu ne peut être démontré qu'autant qu'il est démontré comme doué de ses attributs essentiels, sans quoi on aurait démontré l'existence de quelque autre chose, non celle de Dieu.

Nous n'avons donc pas à entreprendre, dans cette Théodicée, un traité spécial des attributs de Dieu. La démonstration de l'existence de Dieu nous donne tout en même temps.

Cependant avant de conclure cette étude, et d'achever la preuve de l'existence de Dieu, preuve sur laquelle il nous reste à exposer deux considérations capitales, il faut d'abord montrer ici que la raison peut éclaircir et développer de deux manières l'idée de Dieu, et connaître ses attributs. Elle peut ou les obtenir tous à partir du spectacle des choses créées par ce principe : « Les perfections « de Dieu sont celles des créatures, moins la « limite ; » ou bien étant donné un seul des attributs de Dieu, elle peut en déduire tous les autres par voie d'identité. Nous n'avons cessé jusqu'ici de parler du premier de ces deux moyens; il faut nous occuper un instant du second.

Quand Platon décrit le procédé dialectique qui, de la vue des choses, s'élève à saisir le principe qui est au-dessus de toutes choses, il ajoute qu'une fois en possession du principe, la raison tient tout ce qui touche ce principe, et peut aller de conséquence en conséquence, et d'idée en idée, sans s'appuyer de nouveau sur la vue des objets sensibles. C'est ce que nous voulons dire ici. En possession d'un seul des attributs de Dieu, la raison tient les autres, et les peut déduire tous du premier, par syllogisme, comme on déduit d'une formule algébrique, par voie d'identité, en allant

d'équations en équations, tout ce qu'implique la formule donnée. C'est à cela sans doute qu'Aristote a fait allusion quand il affirme que le procédé rigoureux des géomètres s'applique aux choses intelligibles.

Quoi qu'il en soit, cet attribut de Dieu qui implique les autres, est ce que la scolastique a nommé *l'essence métaphysique* de Dieu. Seulement il était inutile, ce semble, de se diviser sur la question de savoir quel était celui des attributs de Dieu qu'on devait appeler son essence métaphysique; puisque évidemment tout attribut qui caractérise Dieu, c'est-à-dire, simplement, tout attribut de Dieu, est une formule dont on peut déduire tous les autres. Ce qu'enseigne la Théologie sur ce sujet est évident, savoir : « Qu'on ne peut admettre « aucune distinction réelle entre les attributs de « Dieu, ni entre Dieu et ses attributs. » Donc tout attribut de Dieu étant, en essence, identique à tout autre et à Dieu, la raison peut tirer de chacun tous les autres, et prendre l'un d'entre eux comme essence métaphysique de Dieu. C'est ce principe de l'identité absolue de tout ce qui est en Dieu, dont abusent les sophistes dans leur système de l'identité; au lieu de réserver ce principe pour Dieu, qui seul est simple et absolument identique

en soi, ils l'appliquent à tout, Dieu et monde pris ensemble.

Ainsi, toute donnée qui implique l'infini est l'essence métaphysique de Dieu, et peut servir à la raison de principe pour obtenir les attributs de Dieu. Étant donné un attribut de Dieu, le prendre pour principe et en déduire, par voie de conséquence syllogistique, et d'identité algébrique, les autres attributs, c'est un travail qu'a essayé plusieurs fois saint Thomas d'Aquin, par exemple au commencement de sa Somme philosophique, et au commencement de son Opuscule Neuvième, qui est un abrégé de Théologie. Dans l'un et l'autre endroit il prouve d'abord l'existence de Dieu par le fait du mouvement. En appliquant à ce fait le procédé dialectique ou inductif qui donne les majeures, il conclut l'existence de l'être immuable. Puis de l'immutabilité, prise comme essence métaphysique de Dieu, il déduit tous les attributs divins.

On peut opérer de plusieurs manières cette déduction. On peut poser d'abord un premier attribut quel qu'il soit, de ce premier en déduire un second, du second un troisième, ainsi de suite, comme l'a fait saint Thomas d'Aquin. On peut encore poser un premier attribut et en faire dé-

river tous les autres comme des rayons autour d'un centre. On peut mêler ces deux manières et déduire successivement chaque attribut soit de celui qui a été pris pour principe, soit d'un de ceux qui ont été déjà déduits. On devrait, en logique, proposer plusieurs fois cet exercice à tout élève de philosophie. C'est le plus simple et le plus excellent exercice de raisonnement pur qu'il soit possible de proposer. Il y a une identité véritable, algébrique, dans la déduction, pour qui sait prendre les mots à la rigueur et dans leur absolue simplicité. La thèse des attributs de Dieu est unique sous ce rapport, par cela même qu'ici tout point mène à tout autre, et que nous savons d'avance qu'il y a identité partout. Seulement il n'est pas toujours facile de saisir, de voir et d'exprimer clairement l'identité.

Voici un exemple de cette déduction, à partir de l'attribut de Dieu renfermé dans ce mot de la sainte Écriture : « Je suis celui qui suis. » De l'idée de l'Être, ou, si l'on veut, de cette proposition : « l'Être est, » nous allons déduire d'abord ce que l'on nomme les attributs métaphysiques de Dieu. Pour cela nous prenons tout à la rigueur mathématique. Nous supposons qu'il est vrai, purement, simplement et absolument vrai que l'Être est : pro-

position qui du reste est la plus claire des propositions identiques, et comme le critérium de l'évidence rationnelle.

Il est assez clair d'ailleurs que quand on dit l'*Être,* simplement et absolument, on parle de l'Être absolu et non des êtres relatifs. Cela résulte de la nature même du langage. Les Panthéistes abusent des mots et fondent leur système sur cet abus, quand ils désignent à la fois l'Être absolu et les êtres relatifs par le mot Être.

1. Cela posé, si l'Être est, simplement et absolument, il n'est pas un être fini, car l'être fini est jusqu'à un certain point, non au delà. Il est seulement dans des limites et sous des conditions particulières; il n'est pas simplement, absolument. Donc, l'Être qui est n'est pas fini, donc il est infini.

2. Suivons rigoureusement la déduction. Mettons de côté l'habitude de ne rien voir que partiellement et relativement. Si l'Être est infini, c'est une identité rigoureuse que d'ajouter qu'il est infini en tous sens. Cela même n'est utile à ajouter que parce que nous avons la faiblesse de toujours retomber sur des imaginations limitées, partielles, relatives. Repoussons ces distractions de l'habitude; nous sommes en algèbre; nous prenons les choses dans leur rigueur et leur simplicité. Il est

manifeste, dis-je, que si l'Être est infini, cela veut dire identiquement qu'il est infini en tous sens, puisque s'il cessait d'être infini en un sens, il serait fini en ce sens, il ne serait pas l'infini. Là où il y aurait une borne en un sens quelconque, en ce point-là et en ce sens il cesserait d'être; il ne serait donc pas l'être, comme nous l'avons posé.

Donc, si l'Être est, il est infini en tous sens.

3. Si l'Être est, il est tout ce qui est possible; sans quoi il ne serait pas absolument. Il est tout ce qui est possible; il l'est infiniment; puisque s'il n'était pas infiniment tel possible, il aurait, en cette manière d'être et en ce sens, une borne au delà de laquelle il ne serait pas. S'il est, il est infiniment tout possible.

4. Si l'Être est, il est immense et éternel; c'est le même raisonnement que pour l'infinité. S'il n'était pas éternel, cela voudrait dire qu'il y aurait un temps où il ne serait pas; s'il n'était pas immense, cela voudrait dire qu'il y aurait un lieu où il ne serait pas. Il ne *serait* donc pas, purement, simplement et absolument. Du reste on voit clairement que l'éternité, l'immensité sont deux attributs identiques à l'infinité.

5. Si l'Être est, il s'ensuit qu'il est nécessaire. La question : *Pourquoi y a-t-il quelque chose?* est

irraisonnable. De ce que l'Être est, il suit qu'il ne peut pas ne pas être. La question ressemble à ce vers, absurde dans le fond :

« Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. »

L'Être est nécessaire parce qu'il est.

Il n'y a jamais eu de choix possible entre l'Être et le néant, par cela même que l'Être est éternel. Donc jamais il n'y a eu, et jamais il n'a pu y avoir aucune chance pour que l'Être absolu ne fût pas. Il ne se pouvait pas que l'être ne fût pas; comme il ne se pouvait pas que le néant fût : ces deux propositions sont contradictoires dans les termes. Tandis que ces deux autres : l'Être est, et le néant n'est pas, sont deux propositions identiques exprimant une seule et même vérité nécessaire : l'Être est, il est nécessairement. Si vous pouvez concevoir un doute sur la possibilité de la non-existence de l'Être, c'est que vous n'avez pas l'idée de l'Être, et ne savez pas la valeur du mot.

D'où il suit aussi que tout ce qui n'est pas l'Être absolu, a pu ne pas être : tout ce qui n'est pas de toute éternité pouvait ne pas être, et n'est que contingent.

6. Si l'Être est, il est par lui-même. Car s'il n'était pas par lui-même, il ne serait pas absolu-

ment, il serait l'Être relatif, et l'Être par lequel il serait, serait l'Être par soi, c'est-à-dire Dieu. D'ailleurs, si l'Être est nécessaire, il s'ensuit qu'il est par lui-même; c'est la même idée sous deux formes.

7. Une déduction très-importante et absolument rigoureuse, quoique vraiment inconcevable, comme le sont, par exemple, plusieurs déductions algébriques dans leur application à la géométrie, c'est que l'Être, puisqu'il est éternel et immense, est réellement présent à tous les points du temps et de l'espace. Nous concevons jusqu'à un certain point son immensité, sa toute-présence à tous les points de l'espace; mais on ne saurait concevoir sa toute-présence à tous les points du temps. Et pourtant s'il est absolument, il est également en tout lieu, en tout temps; il n'y a pour Dieu ni passé ni futur : il voit et contient tout dans un éternel présent. Le passé, le présent, le futur coexistent dans l'infini, comme coexistent en un seul point inétendu et simple les deux points extrêmes et le centre d'un élément infinitésimal.

8. Si Dieu est absolument, il est simple. Car s'il n'était pas simple il serait composé; s'il était composé il aurait des parties, parties physiques ou spirituelles, n'importe. S'il avait des parties physi-

ques, une partie serait en un point, une autre ailleurs; il ne serait pas tout entier en tout point; il ne serait donc pas absolument en l'un des points, ni absolument en l'autre point; il ne serait donc pas absolument. Si c'étaient des parties spirituelles, immatérielles, ce seraient des attributs distincts, dont l'un ne serait pas l'autre, et ne seraient pas lui tout entier; qui dès lors seraient limités l'un par l'autre, et limités relativement à lui; ce seraient donc des attributs bornés, non infinis. Dès lors il ne serait, dans le sens de ces attributs bornés, que jusqu'à un certain point, non au-delà; il ne *serait* pas absolument. Donc Dieu ne pouvant être composé d'aucune manière est absolument simple; donc en lui les attributs sont nécessairement identiques entre eux et à l'essence. Donc entre tous les attributs de Dieu et Dieu même, et son être et son essence, on peut toujours poser une équation rigoureusement exacte, et on peut dire avec saint Thomas d'Aquin : « Dieu même est son essence[1]. En « Dieu l'être et l'essence sont identiques[2]. L'intel- « ligence de Dieu est son essence[3]. Sa volonté est

[1] Deus est sua essentia.
[2] In Deo idem est esse et essentia.
[3] Intelligere Dei est sua essentia.

« son essence[1]; Dieu est sa vie[2]; Dieu est sa béa-
« titude[3]. »

9. Dieu donc est absolument simple ou absolument un. Il est l'unité même. Lui seul est l'unité. Aucun être n'a son unité qu'en lui. L'infini seul est absolument un : car l'infini seul est total; aucun être créé n'est total, aucun n'est absolument plein. Il n'y a aucune unité concrète, autre que Dieu, qui soit absolue. Laquelle? un volume de matière? Puisque l'espace est divisible à l'infini, cette quantité de matière devrait être infinie pour remplir le volume, c'est-à-dire renfermer un nombre actuellement infini de points, ce qui est impossible, puisque l'être créé est fini. Toute unité créée est approximative, elle est l'image de l'unité, mais non pas l'unité. Un atome n'est un qu'en son centre et par son centre qui n'est pas lui. Ainsi des âmes et des idées. Où y a-t-il une idée absolument une, totale et pleine? une telle idée ne peut être qu'en Dieu; elle est infinie, elle est Dieu.

Donc l'Être absolu est simple et un.

10. Il est simple et un en lui-même; mais il est un aussi en ce sens qu'il n'y a qu'un être absolu.

[1] Voluntas Dei est sua essentia. — [2] Deus est sua vita. — [3] Deus est sua beatitudo. (Summa contra gentes).

Poser la distinction de deux êtres absolus ce serait poser la distinction de deux identiques ou de deux *indiscernables*, dit Leibniz. Ce serait poser deux infinis. Ce serait poser cette formule : *l'infini plus l'infini*, formule qui, en algèbre, n'a aucun sens et ne peut pas être posée, ou qui signifierait exactement l'infini seul.

11. Celui qui est, est immuable : car qu'est-ce que changer? C'est devenir ce qu'on n'était pas, ou cesser d'être ce qu'on était. Mais s'il devient, s'il gagne quelque chose en un sens, il n'était donc pas en ce sens, et à partir de ce qu'il gagne; s'il perd quelque chose, il cesse d'être en ce sens; il n'était pas et n'est plus absolument. Donc s'il est; il est immuable. Donc il est actuellement tout ce qu'il est. Il n'est pas en croissance comme nous; il n'est pas comme nous, partie en acte et partie en puissance. Il est tout acte. Il est acte pur, comme le disent si bien Aristote et saint Thomas d'Aquin : formule qui est l'une des plus simples, des plus parfaites, des plus fécondes pour faire connaître Dieu. S'il est tout acte, il est tout son possible déployé, il est tout le possible actuellement présent, vivant.

12. Enfin, à moins qu'on ne nie qu'il y ait hors de l'Être absolu des êtres finis et relatifs, il est vrai

que ces êtres finis n'ayant pu devenir seuls, ni commencer si rien n'était, n'ont pu commencer que par l'Être qui était déjà. Donc cet Être a eu la puissance de produire tout ce qui est produit : mais puisque ces êtres qui sont n'étaient pas, il s'ensuit qu'il les a produits de rien, ou créés : mais produire ce qui n'était pas, n'est possible qu'à une force infinie. Nulle force finie ne saurait rien produire de rien. La force infinie seule est capable de produire de rien. C'est ce que symbolisent ces formules algébriques : *Zéro multiplié par une quantité quelconque égale zéro ; zéro multiplié par l'infini égale une quantité quelconque.*

Donc l'Être absolu est aussi tout-puissant.

II.

Jusqu'ici nous avons déduit de l'idée d'Être tout ce qu'on nomme les attributs métaphysiques de Dieu : l'infinité, l'immensité, l'éternité, la nécessité d'être, l'aséité, la simplicité, l'unité, l'immutabilité, l'actualité pure, la toute-puissance.

Mais tous les philosophes ou théologiens voient en Dieu au moins deux ordres d'attributs distincts entre eux : les attributs métaphysiques et les attributs moraux.

Ceux qui distinguent trois ordres d'attributs : attributs métaphysiques, intellectuels et moraux, ceux-là ont mieux vu encore ce qui était à distinguer.

Lorsque Clarke, après avoir développé les attributs métaphysiques, arrive aux attributs intellectuels, il commence par ces mots : « C'est sur cette « proposition que roule le fort de la dispute entre « les athées et nous. Et en effet qui n'admet un Être « éternel, force infinie et principe de tout, soit que « ce monde soit son œuvre ou soit lui? » L'esprit de l'athéisme tolère un pareil Dieu, Dieu physique, géométrique et mécanique, qui est à l'infini tout ce que l'on rencontre dans la nature et dans ses lois. Entre un tel Dieu et l'intelligence infinie il y a un abîme : l'intelligence est une tout autre face, et comme une autre dimension de l'être.

Mais ce n'est pas le seul abîme que la raison rencontre ici. Donnez à l'Être absolu, éternel, immense, immuable, l'intelligence ; ajoutez à la puissance infinie l'intelligence infinie, il manquera encore la liberté, la volonté, la bonté.

Cet être d'une puissance et d'une intelligence infinie est-il libre, veut-il et aime-t-il? C'est encore un autre ordre de choses, une autre face et une nouvelle dimension de l'Être.

Et en effet il y a des esprits qui s'arrêtent à la première dimension de l'Être, et qui méconnaissent les deux autres, et il en est qui admettent la première et la seconde, comme Spinoza, tout en rejetant la troisième, sans laquelle on n'a pas plus l'idée de Dieu qu'on n'a l'idée d'un corps, sans l'idée des trois dimensions.

En mathématiques, l'unité, prise simplement, représente géométriquement l'unité linéaire, chose abstraite; l'unité multipliée par l'unité, ce qui est toujours l'unité, représente l'unité de surface, chose abstraite; mais l'unité prise trois fois comme facteur, dont le produit est encore l'unité, représente l'unité de volume, chose concrète. L'unité prise un plus grand nombre de fois comme facteur, ne représente rien de plus.

Ainsi, l'unité prise trois fois comme facteur, ni plus ni moins, a seule un sens géométrique concret.

Je dis de même que l'ordre des attributs métaphysiques, pris tout seul, est une abstraction de l'esprit, un choix fait dans l'être plein, subsistant et vivant.

De même pour les deux premiers ordres pris ensemble. Il faut les trois. L'Être a ses trois dimensions nécessaires; et la formule de l'être infini

ne serait pas seulement *l'infini,* mais *l'infini multiplié par l'infini, multiplié par l'infini;* ce qui est toujours l'infini simple, de même qu'algébriquement l'unité multipliée par elle-même est toujours l'unité.

Cela dit, il s'agit de savoir si les attributs intellectuels et moraux se déduisent de l'idée de l'Être aussi bien que les attributs métaphysiques.

Il est certain que Clarke n'opère pas cette déduction à priori. Il se retrempe dans la réalité, reprend pied sur terre, redescend dans son âme, y voit l'intelligence, la liberté, et de là, non plus par déduction, mais par le procédé inverse, il porte ces choses en Dieu, poussées à l'infini.

De fait, c'est ainsi que l'esprit opère ordinairement, et pour les attributs intellectuels et pour les attributs moraux. On voit les trois mondes dont parle Pascal, le monde des corps, celui des esprits, et celui de l'amour. On voit les trois rayons que renferme le rayon de la vie physique : le rayon de force, le rayon de lumière, le rayon de chaleur. On voit les trois rayons que renferme la vie de l'âme, qui n'est pas seulement, mais qui connaît et aime, et cette triplicité nécessaire de toute totalité, on la porte en Dieu.

Toutefois saint Thomas d'Aquin déduit tout de

l'idée de l'être immuable, même l'intelligence, la liberté, la volonté et la bonté. Il procède par une voie que Clarke regarde comme vraie, mais difficile, et dont il dit : « Je ne me servirai pas pour le prou-« ver de cette raison que ce qui existe par soi-« même doit être revêtu de toutes les perfections « possibles; la chose en elle-même est très-cer-« taine, mais elle est d'une nature à ne pouvoir « être bien démontrée à priori[1]. »

Saint Thomas donc prend cette voie; et après avoir démontré que Dieu est infini, il en déduit qu'en Dieu doivent se trouver nécessairement toutes les perfections qui sont dans tous les êtres, et surabondamment. S'il en est ainsi, dit-il, il faut qu'il soit intelligent[2].

Or, quoique aux yeux de Clarke, ce procédé de saint Thomas diffère de celui qu'il emploie lui-même, il est assez visible que les deux procédés n'en font qu'un, et que saint Thomas d'Aquin,

[1] De l'existence de Dieu. Clarke, chap. IX, prop. VIII[e].

[2] Deus est infinitus. Unde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Opusc. IX, cap. XXI. — Ostensum est quod in ipso præexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter.... Igitur oportet Deum esse intelligentem. Cap. XXVIII.

aussi bien que Clarke, pour passer aux attributs intellectuels et moraux, ne déduit pas seulement par voie d'identité l'idée d'intelligence et de bonté de l'idée d'être immuable, mais reprend pied dans l'expérience et la réalité, dans l'âme humaine, et voit encore ici, comme le dit saint Paul, les perfections invisibles de Dieu par le spectacle des créatures.

Les attributs métaphysiques, c'est-à-dire abstraits, des choses physiques, sont, comme l'indique leur nom, révélés par la vue des corps sous la lumière de la raison; les attributs intellectuels sont révélés à l'esprit par l'esprit; et les attributs moraux par le cœur, par la conscience de la liberté.

Et toutefois, si nous ne savons pas déduire rigoureusement de l'idée de l'être de Dieu, et son intelligence et sa liberté (ce que du reste nous ne croyons pas impossible), cela tient aux bornes de nos facultés, ou de notre science actuelle. Car il est certain, comme l'ajoute aussitôt saint Thomas, que Dieu étant absolument simple, Dieu est son intelligence comme son être. En Dieu, l'être et l'intelligence sont identiques; en lui la volonté est identique à l'intelligence comme à l'être. Donc, avec une suffisante pénétration et une science suffisante, on pourrait aller, par voie d'identité, de l'être à

l'intelligence et à la liberté, ou plutôt l'on verrait que l'Être est absolument, nécessairement, simplement, tout cela ensemble.

III.

Que ce soit par suite de l'idée d'être prise en elle-même, ou par suite de la connaissance de nous-mêmes, transfigurée par la raison, nous disons : l'Être est intelligent.

Puis, nous voyons aussitôt que tous les attributs métaphysiques de l'être sont applicables à l'intelligence, laquelle est identique à l'être, puisqu'il est démontré déjà que l'être est absolument simple et que tous ses attributs sont identiques. Donc l'intelligence de l'Être est l'Être même, ou l'Être même est l'intelligence. Donc aussi, puisque l'Être est simple, infini, éternel, immuable, tout actuel et tout-puissant, son intelligence, qui est lui, a justement tous ces caractères.

Elle est simple, non discursive, non composée comme la nôtre. En elle, tout est un dans la distinction. Elle est infinie et elle s'étend à l'être infini même, et à tout être relatif, possible ou actuel. Elle est éternelle, c'est-à-dire également présente à

tous les temps, connaissant tout dans un éternel présent. Elle est immuable, immobile, et ne peut ni oublier ni acquérir. Elle est donc tout acte, n'allant jamais comme notre esprit de la puissance à l'acte, des ténèbres à la lumière. Elle n'est point une faculté, une puissance, une qualité de l'être; elle est l'Être lui-même, elle est son essence même. Bien plus, son acte présent d'intelligence est sa substance même [1]. Et enfin, elle est sa toute-puissance [2]. Dieu, dit saint Augustin, répété par saint Thomas, ne connaît pas les choses parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'il les connaît [3].

Que connaît-il? Il se connaît d'abord lui-même tout entier. Dieu est l'identité de l'intelligible et de l'intelligent, comme le dit Aristote, comme le développe saint Thomas [4], citant, comme applicable à Dieu seul, ce mot profond : « L'Être qui connaît « son essence est identique à son essence [5]. »

[1] Ipsum intelligere Dei est ejus substantia. Quæst. xiv, art. 4.

[2] Quæst. xiv, art. 8.

[3] Universas creaturas et corporales et spirituales non quia sunt ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit. 15 de Trinit., cap. xiii. Quæst. xiv. art. 8.

[4] Cum Deus sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis. Quæst. xiv, art. 2.

[5] Omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad suam essentiam reditione completa.

Non-seulement il se connaît lui-même, mais il connaît tout ce qu'il a créé, puisque du reste son intelligence, jointe à sa volonté, est la cause de la création. Et il y a en Dieu non-seulement l'idée une de lui-même, mais encore les idées multiples des choses diverses.

Et que sont en Dieu ces idées? Nul ne l'a dit aussi bien que saint Augustin, répété par saint Thomas : « Les idées sont les principes ou les rai-« sons formelles des choses, raisons stables, im-« muables, indépendantes de tout principe autre « qu'elles-mêmes; éternelles, subsistantes dans « l'intelligence de Dieu. Elles ne naissent pas et « ne meurent pas; et pourtant elles sont le modèle « de tout ce qui peut naître et mourir, de tout ce « qui naît et meurt [1]. » Elles sont en Dieu et elles sont Dieu. Dieu les voit parce qu'il se voit; mais s'il est simple, comment peut-il voir en soi diverses idées? Il le peut, dit saint Thomas d'Aquin; voici

[1] Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque immutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Lib. quæst. XLVI. — Iª. q. XV, art. 2.

comment : « Il connaît son essence, il la connaît « juste autant qu'elle est connaissable. Il peut donc « la connaître non-seulement selon ce qu'elle est « en elle-même, mais encore selon la ressemblance « partielle qu'une créature peut en avoir. Mais ce « qui constitue l'espèce d'une créature, c'est son « degré de ressemblance à cette essence divine. « Donc, lorsque Dieu connaît son essence en tant « qu'imitable par cette créature, il la connaît « comme raison ou idée de cette même créature. « Ainsi, Dieu voit en lui les idées distinctes des « choses [1]. »

[1] Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipsa; quod hoc modo potest videri; ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquomodo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ. Iª. q. xv, art. 2.

IV.

Y a-t-il en Dieu volonté, liberté, bonté, amour? y a-t-il providence de Dieu au monde?

Je ne puis m'empêcher d'affirmer de nouveau que l'idée d'être bien déployée, si l'on sait mettre de côté l'habitude que nous avons de tout restreindre, de tout abstraire, de placer, même dans l'être, la négation qui n'est faite que pour le néant, et de n'oser jamais pleinement soutenir l'universelle affirmation, l'idée d'être, je le répète, est identique à celle de force, d'intelligence, de volonté, de liberté, d'amour. Otez quelques-unes de ces choses, vous tuez celui qui est. Ne le comprend-on pas? Otez l'intelligence, ôtez l'amour, ôtez la liberté qui ôte l'amour, vous éteignez le regard, vous arrachez le cœur de Celui qui était. Et vous lui ôtez si bien l'être qu'alors vous dites : Il n'y a pas de Dieu. Vous le dites et devez le dire. Il n'y a plus d'être au-dessus de nous; il n'y en a plus qu'au-dessous. Nous sommes supérieurs à ce Dieu détruit, d'une supériorité incomparable, puisque nous connaissons, voulons, aimons. Il n'y a plus d'être absolu.

Mais indépendamment de la déduction possible

de l'être à la bonté, à l'amour, la raison pose directement par son procédé principal, que Dieu est infiniment bon, libre et aimant, puisqu'il y a en nous des traces de liberté, d'amour et de bonté.

Dieu est libre, il est bon et il aime; et tout cela, quant aux rapports de Dieu au monde, se résume en un mot qui implique aussi sa sagesse et sa puissance, le mot de Providence, ou de gouvernement paternel du monde.

Je sais bien que les sophistes de tous les temps regardent ces mots comme vides de sens. La Providence, le Roi du monde, le Père des hommes, ce sont des mots, bons pour les catéchismes et pour les enfants de huit ans, dit Hégel.

Mais il se trouve précisément, selon nous, que ce sont là les mots pleins; tandis que les mots abstraits, même exacts, sont vides.

Si les sophistes, sur cette question, comme sur les mots qui s'y rapportent, voient le contraire de ce que nous voyons, cela doit être et s'explique par ce fait étrange trop peu connu, savoir que, comme l'ont dit Platon et Leibniz, les sophistes sont des esprits tournés de telle manière qu'ils voient tout renversé. En effet, ce sont des esprits parvenus artificiellement à ne plus voir les choses, mais seulement la pensée abstraite qu'ils en ont.

Ces esprits sont donc comme des yeux qui seraient parvenus, par artifice, en changeant la nature du regard, à ne plus voir les objets mêmes, mais les images de ces objets sur la rétine. Ils verraient donc les objets renversés, puisque l'image des objets, sur la rétine, est toujours renversée. C'est ainsi, dis-je, que les sophistes voient à rebours. Dès lors quand on retourne ce qu'ils affirment, on a la vérité.

Je demande comment il est possible de ne pas voir que Dieu gouverne le monde par sa Providence. Je demande quel degré d'effacement et de renversement intellectuel il faut avoir atteint pour dire avec Lucrèce ceci : « Ne pensez pas que les yeux nous « ont été donnés pour voir le monde qui nous en- « toure; que nos pieds sont flexibles afin de mar- « cher; que des bras vigoureux, que deux mains « opposées et adroites nous ont été donnés pour « nous en servir; tout ce qu'on interprète ainsi, « on l'interprète à contre-sens : on renverse tout. « Rien ne nous a été donné pour que nous en fas- « sions usage; mais ce qui se trouve être, c'est là « ce qui décide l'usage que l'on en fait[1]. »

[1] Lumina ne facias oculorum clara creata
Prospicere ut possimus et ut proferre viai

Est-ce croyable? En quoi Lucrèce diffère-t-il ici de celui qui dirait : Les hommes pensent qu'ils ont les pieds en bas, la tête en haut, mais c'est le contraire?

Disons-le nettement, il faut avoir perdu le sens et avoir abdiqué sa raison pour ne pas reconnaître que l'œil nous a été donné pour voir, les membres pour agir et marcher; pour ne pas comprendre qu'une science profonde et une bonté profonde, soutenues d'une puissance infinie, ont construit notre corps et ce monde, et ont laissé leur marque et comme leur signature sur l'ensemble et sur chaque détail. Laissons les raisonnements abstraits : voici de palpables réalités.

Hier, je tenais dans mes mains un lambeau de chair, découpé par la science sur un cadavre.

Proceros passus, ideo vestigia posse
Surarum ac feminum pedibus fundata plicari;
Brachia tum porro validis aptata lacertis
Esse, manusque datas utraque ex parte ministras
Ut facere ad vitam possimus, quæ foret usus.
Cætera de genere hoc inter quæcunque pretantur,
Omnia perversa præpostera sunt ratione;
Nil ideo natum est in nostro corpore ut uti
Possimus, sed quod natum est id procreat usum.

LUCRÈCE.

C'était une partie de l'*aorte* prise au point où ce tronc artériel sort du cœur. J'admirais cette porte du cœur, par où la vie jaillit avec le sang dans tout le corps : porte construite de telle manière qu'elle est toujours à la fois ouverte et fermée; parfaitement ouverte et solidement fermée; ouverte d'un côté, fermée de l'autre : ouverte pour la vie qui s'élance, et fermée pour la vie qui chercherait à reculer. Je palpais ce tissu aussi mince qu'une feuille de rose, mais d'une incomparable solidité; dressé à disparaître, comme s'il n'existait pas, devant le sang qui sort du cœur, et à reparaître inflexible dès que le flot s'arrête et revient un moment vers le cœur. Le plus petit reflux ramasse lui-même les trois parties de la barrière, les adapte par son mouvement et les referme devant lui. Mais, de peur que le léger tissu, trop bien collé sur la voûte du canal, ne puisse une fois s'y oublier à contre-temps, chacun des plis de la valvule est muni d'un bouton que le reflux saisit nécessairement pour s'enfermer lui-même; et ce jeu délicat s'exécute, dans ma poitrine, à chaque battement de cœur, s'accélérant sous l'émotion, s'adaptant dans son rhythme à ma pensée, à mon besoin, à mon essor, à l'élan de mon âme; se calmant pendant mon sommeil, pour y reprendre la régularité ma-

thématique qui me repose et me répare. Et ceci continue en moi pendant un demi-siècle, peut-être pendant un siècle, pour me rendre la vie à chaque battement du cœur, et emporter la mort dans l'intervalle.

Mais ce n'est là qu'un détail.

Et la vie entière de mon corps et tout le mécanisme de ma vie, tel que la science le connaît aujourd'hui, se compose d'un million de détails pareils, portant tous de la même manière la signature de l'ouvrier; de plus tous concourent au même but; de plus tous ces détails adaptés entre eux dans l'unité de ma vie, s'adaptent à leur tour à l'unité de la vie générale, et à d'autres millions de merveilles au sein desquelles je vis.

Ce cœur dont l'impulsion toujours nouvelle me rend la vie à chaque seconde, où la prend-il? Elle lui vient du dehors : une source perpétuelle qui vient en nous, sans nous, et dont la bienfaisance incessante vient habiter en ma propre poitrine, lui en apporte l'aliment principal. Des milliers d'aliments secondaires sont sous mes mains; il y a une autre vie que la mienne qui les produit et les fait naître autour de moi. Il se trouve que j'ai faim et qu'il y a du pain, et que de plus ce pain me donne la vie. Et cette faim et ce pain, et ce pouvoir donné

au pain de maintenir la vie, et les innombrables moyens d'en venir à l'effet, tout cela se compose encore de milliers de détails adaptés l'un à l'autre, dont chacun pris à part est un prodige, et dont l'ensemble, on peut le dire, est la vue même des mains de Dieu et du travail de Dieu pour me nourrir.

Avant que je ne fusse, et que le premier homme ne fût, Dieu a construit ce globe dont la matière a été un nuage. Il en a fait un rocher, travaillé dans le feu; il a refroidi cette lave brûlante, a revêtu le rocher d'eau, et l'a mis à portée du soleil. Il a tracé, sur l'Océan qui couvrait tout, le plan d'un palais et d'un jardin, et a fait sortir le palais et le jardin du fond des eaux. Puis, sur le sol aride du jardin, il a répandu cette terre féconde qui vient des plantes, et il lui a ordonné de produire les plantes. La demeure était magnifiquement ornée et richement pourvue de fruits et d'aliments; il y avait d'ailleurs, partout déposés sous le sol, des instruments, et, au besoin des armes et des trésors. Dieu y créa une autre merveille, des serviteurs animés, des forces dociles : les animaux.

Et le plan de toute cette demeure, aux yeux de la science qui sait voir, est manifestement un plan tracé par une intelligente bonté pour l'éducation d'une race d'hommes.

Quand tout fut prêt, il y eut un jour semblable au jour présent, et mesuré par le même soleil, jour dont la date est certaine quoiqu'inconnue; il y eut un lieu où l'homme qui, l'heure d'avant, n'était pas sur la terre, y fut placé.

Au milieu de ce monde muet et inintelligent paraît subitement un être, qui se tient debout, qui parle, qui pense, et qui parlant à l'invisible lui dit : Mon père !

Tout cela est ainsi : nous le voyons de nos yeux.

Mais qui fut la nourrice et la mère de cet homme naissant? Qui a fait marcher et parler le premier homme ? Il n'y a pas de choix : c'est Dieu.

Dieu, comme ce roi poétique dont parle Virgile, qui portait son enfant dans ses bras,

Ipse sinu præ se portans,

et qui, pour passer un torrent, l'attachait à sa lance, Dieu, créateur et roi du monde, dans ce moment de transition des choses, portait aussi lui-même son enfant dans ses bras, et le tenait attaché à son sceptre.

Malheur à qui penserait sans émotion et sans adoration à ce moment unique et merveilleux de l'histoire, à ce jour de naissance du genre humain.

Il s'agit bien ici de Providence, mot trop abstrait

encore et trop froid pour exprimer ce que j'ai sous les yeux! Il y a ici mon père et ma mère bien aimés! Il y a ici les bras et la sagesse d'un père, le cœur et le sein d'une mère, père et mère éternels, qui sont Dieu.

Je croirais que ce Père qui m'a créé de rien, qui m'a déposé sur cette terre, qui entretient ma vie, qui me donne la pensée et l'amour, ne veille plus sur moi! Non, je crois, et je vois, ce que, grâce à Dieu, l'on apprend aux enfants parmi nous, et ce que les plus petits enfants croient et comprennent : je crois et je comprends et ne puis pas ne pas comprendre que son regard est constamment sur moi, qu'il voit mes plus secrètes pensées, connaît tous les mouvements de mon cœur, que dans chacun des battements de ce cœur, lui-même me provoque à l'aimer, et que, toujours présent et assidu, il travaille à mon éducation céleste, jusque dans le détail des moindres mouvements de ma vie.

Je crois, je comprends, et ne puis pas ne pas comprendre qu'il en est ainsi de chaque homme et du genre humain tout entier. Quand je saurai la philosophie de l'histoire, comme je crois savoir aujourd'hui celle de ma propre vie, je comprendrai la marche providentielle de Dieu dans l'his-

toire de l'humanité, comme je la vois dans mon histoire; et si le progrès du monde est si lent, cela tient à la cause qui rend lent mon propre progrès. Or je ne sais que trop ce qui a ralenti ma marche.

Je saurai que Dieu concourt aux événements comme il concourt à nos pensées et à nos mouvements, et qu'il a un but en traçant le plan de l'histoire, tout aussi bien qu'en traçant le cours de l'année. Le but du plan visible de l'année est une moisson : le but de l'histoire des siècles n'est-il pas aussi une moisson?

Pourquoi les siècles marchent-ils si ce n'est pour mûrir la moisson dont parle l'Évangile, et pour préparer le travail des moissonneurs que le Père de famille enverra.

Il me semble que si l'on veut sortir des abstractions pour regarder, selon la nature du regard humain, ce qui est sous nos yeux, on voit, sans qu'il soit possible de contester, la présence de Dieu dans le monde.

J'avoue toutefois qu'il y a une ombre dans le tableau, et comme une continuelle contradiction qui jette beaucoup d'hommes dans le doute. Cette ombre, cette contradiction, c'est la mort. La mort empoisonne tout et détruit tout; la mort tient en

échec tout le reste et anéantit tous les dons de Dieu. Où est alors la providence : où est le père? Car, par la mort son œuvre est nulle.

Oui, si la mort est le néant. Mais si elle est l'immortalité, comme l'affirme la vie que nous portons en nous, et qu'il faut croire plutôt que cette ombre inconnue qui nous effraie, alors tout au contraire la mort n'est plus qu'un dernier trait ajouté à la perfection du tableau. Elle est le trait qui explique tout et qui justifie tout; elle devient la lumière qui transfigure l'ensemble, et lui donne un sens éternel; car elle est dans l'œuvre de Dieu, ce qu'est dans la vie de mon intelligence et de mon cœur cet acte principal de ma raison et de ma volonté, qui pour entrer dans l'infini de Dieu, comme s'exprime Fénelon, brise et sacrifie, par le secours de Dieu, les limites de mon intelligence et de ma liberté.

Ceci doit être expliqué plus au long quand nous parlerons de la mort et de l'immortalité de l'homme, et aussi de la mort de ce monde et de sa reconstruction, dont Leibniz touche ce mot : « Ce « globe sera détruit et réparé dans les moments « que le demande le gouvernement des esprits. »

V.

Avant de terminer cette étude des attributs de Dieu, nous ne pouvons pas ne pas indiquer à quoi nous semble correspondre, en Théologie, cette distinction philosophique si vraie des attributs de Dieu, en attributs métaphysiques, intellectuels et moraux. Cette distinction répond au Dogme de la Trinité, s'il est vrai que, comme le dit saint Thomas d'Aquin, la distinction des personnes repose, dans la sainte Trinité, sur la procession du Verbe à partir du Principe qui le parle, et de l'Amour à partir des deux[1].

Puisque les écrivains non catholiques abusent de ce mystère divin, et que les Panthéistes fondent sur ce dogme tout leur système; que, par exemple, tout le livre de Lamennais en est une fausse application, et tout le système de Hégel une interprétation absurde; je ne vois pas pourquoi il serait interdit aux chrétiens de considérer, en philosophie, à la suite de saint Thomas d'Aquin, de saint

[1] Beata Trinitas distinguitur secundum processionem Verbi a Dicente, et Amoris ab utroque.

Augustin et des autres, le côté philosophique de ce dogme et ses applications possibles à la science de l'homme et du monde.

Ici nous n'en dirons qu'un mot. Nous dirons que, si la philosophie chrétienne se développe, c'est-à-dire si la seule philosophie possible et utile aujourd'hui est appelée à porter ses fruits, les sages finiront par savoir que la force, l'intelligence, l'amour, ces trois radicales distinctions, sont à l'être absolu ce que les trois dimensions sont au corps, et qu'elles en constituent l'unité comme le produit des trois unités de dimension constitue l'unité du solide; qu'elles n'en détruisent pas plus la simplicité que la simplicité de l'élément infinitésimal du solide n'est détruite parce qu'on y doit distinguer les éléments des trois dimensions; qu'enfin, s'il est vrai que dans les organismes vivants, la plus haute perfection correspond au maximum d'individualité ou d'unité jointe au maximum de distinction des organes, dans la vie absolue la perfection consiste dans l'unité absolue unie à la distinction absolue. Or l'unité absolue c'est la simplicité, et la distinction absolue, c'est la distinction de personne à personne. Si donc la vraie philosophie se développe, on comprendra ce qu'ont dit quelques théologiens, que la distinction des per-

sonnes est, en Dieu, la condition de la simplicité, loin d'en être la négation. On comprendra le mot de saint Thomas d'Aquin : « L'unité et la pluralité « transcendantes sont identiques ; » et celui de saint Hilaire de Poitiers : « Notre Dieu n'est pas solitaire quoiqu'il soit un. » On comprendra la vérité de ces comparaisons et de ces conceptions, et surtout leur insuffisance, et l'on saura l'incompréhensibilité du mystère.

Et, tout en sondant toujours par la contemplation et par l'étude l'insondable profondeur du mystère, on se tournera surtout à son adoration et à son culte d'imitation. On y verra la source de toute science, de toute vertu, la vie même et l'immortalité. Nous avons pesé tous ces mots. On y verra le cœur du Christianisme, le dernier vœu du Christ : « Qu'ils soient un, ô mon Père, comme « nous sommes un. » On y verra, et la perfection de chaque âme, et l'organisation du monde à venir et de la société idéale du Ciel, qui sera, selon la prière du Sauveur, une pluralité de personnes en un.

CHAPITRE IX.

PROCÉDÉ INFINITÉSIMAL.



I.

Nous avons achevé la démonstration de l'existence de Dieu, de Dieu caractérisé par ses attributs. Mais, comme nous l'avons annoncé déjà, il nous reste à développer deux points fondamentaux qui ajouteront singulièrement à la force de cette démonstration.

En premier lieu nous montrerons, ce que nous avons affirmé bien des fois dans les pages précédentes, que la démonstration de l'existence de Dieu, qui n'est que l'application à son objet propre de l'un des deux procédés essentiels de la raison, est rigoureuse comme une démonstration mathémati-

que proprement dite, ce qu'affirment Descartes et Leibniz; et qu'elle a cette rigueur parce qu'elle n'est autre chose que l'un des deux procédés de la géométrie, qui correspondent aux deux procédés généraux de la raison. Elle est le procédé infinitésimal, appliqué non plus à l'infini géométrique abstrait, mais à l'infini substantiel qui est Dieu.

En second lieu nous montrerons que l'Athéisme contemporain, qui est très-conséquent et très-savant, est une démonstration de l'existence de Dieu par l'absurde, et qu'il n'est autre chose que le procédé principal de la raison retournée, et le procédé géométrique infinitésimal appliqué à rebours.

Et d'abord, quant au premier point, Descartes insiste beaucoup sur la rigueur mathématique de la démonstration de l'existence de Dieu. « Quand « j'y pense avec attention, dit-il, je trouve mani« festement que l'existence ne peut non plus être « séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence « d'un triangle rectiligne, la grandeur de ses trois « angles égaux à deux droits. » Ailleurs, il dit : « Il est certain que je ne trouve pas moins en moi « l'idée d'un être souverainement parfait, que celle « de quelque figure ou de quelque nombre que ce « soit : et je ne connais pas moins clairement et

« distinctement qu'une éternelle et actuelle exis-
« tence appartient à sa nature, que je connais que
« tout ce que je puis démontrer de quelque figure
» ou de quelque nombre appartient véritablement
« à la nature de cette figure ou de ce nombre :
« et partant..... l'existence de Dieu devrait passer
« en mon esprit pour aussi certaine que j'ai estimé
» jusques ici toutes les vérités mathématiques [1]. »

Ainsi pensait Descartes. Leibniz, nous l'avons vu, pensait de même. Les deux plus grands mathématiciens qu'ait vus le monde ont affirmé que la démonstration de l'existence de Dieu a la rigueur de toute démonstration mathématique.

Or, non-seulement la vérité de l'existence de Dieu est du même ordre que les vérités mathématique, quoiqu'elle soit en outre expérimentale en même temps qu'elle est idéale; elle est, dis-je, de cet ordre en ce qu'elle est une idée nécessaire qui ne peut pas ne pas être vraie, Dieu étant l'être dont l'essence ou l'idée implique l'existence, comme l'essence du triangle implique l'égalité des trois angles à deux droits. Non-seulement il en est ainsi, mais nous allons montrer en outre, comme nous venons de l'annoncer, que la démonstration de

[1] Troisième méditation.

l'existence de Dieu, telle que tous les hommes la pratiquent vulgairement, poétiquement, telle que les vrais philosophes l'ont développée, n'est autre chose qu'un procédé universel, dont le procédé mathématique par excellence, le procédé infinitésimal de Leibniz, est un cas particulier et une application spéciale.

« Il y a, dit Leibniz, de la métaphysique, de « l'harmonie, de la géométrie, de la morale par-« tout. » Il y a donc, d'après Leibniz, de la géométrie dans la métaphysique, ou plutôt il y a une sorte de *mathématique universelle*, que cherchaient Descartes et Leibniz, et dont Leibniz surtout a trouvé le fondement. C'est cette idée, sans aucun doute, qu'il poursuivit dans son traité intitulé : *de Scientiâ infiniti.* Tout le XVIIe siècle, du reste, est plein de cette idée de l'infini. La Théologie, la métaphysique, les mathématiques, même les traités ascétiques de cette époque en sont remplis. Tous les penseurs de ce temps la poursuivent. Pascal, Fermat, Descartes, l'approfondissent. Mais Leibniz l'applique aux mathématiques par la merveilleuse invention du calcul infinitésimal, découverte qui transfigure cette science, et lui donne le plus grand élan qu'elle ait reçu et qu'elle puisse recevoir.

Or, voici ce qu'est le procédé infinitésimal de Leibniz. Sans aucune connaissance spéciale on en peut comprendre l'idée.

Les mathématiques traitent des formes, des mouvements, des vitesses, c'est-à-dire des effets de la force agissant dans l'espace et le temps.

Or, la difficulté dans les recherches mathématiques, « c'est-à-dire dans les recherches sur les « formes et les mouvements, vient de ce qu'il y a « continuité dans les lignes et les vitesses [1]. »

Et en effet, comment atteindre la continuité? Comment saisir, dans les formes ou dans les mouvements, le passage d'un point au suivant? Qu'est-ce que le point qui suit un autre point? Est-ce le même point ou sont-ce deux points ? Si c'est le même point, que peut-on dire du passage ou rapport de l'un à l'autre? Si c'est un autre point séparé par l'espace, si petit que soit l'intervalle, ce n'est pas le point suivant ; car entre deux points quelconques, séparés par un intervalle, il y a toujours un espace divisible à l'infini, c'est-à-dire de quoi placer autant de points géométriques que l'on voudra. Cette question est un labyrinthe où l'on se perd. C'est pour cela qu'on avait fait le livre, dont

[1] Traité du calcul infinitésimal de Lacroix, p. 88.

parle Leibniz, intitulé : *Labyrinthus de compositione continui.* Et pourtant, dans l'analyse des formes et des mouvements, il faut connaître la loi du passage d'un point au point suivant, sans quoi la continuité nous échappe. Mais deux points consécutifs coïncident, sans quoi il y en aurait aussitôt une infinité entre les deux. Il fallait donc analyser et trouver le rapport de deux points contigus, distincts quoique coïncidants, et saisir la loi du passage de l'un à l'autre. Il fallait analyser l'indivisible, selon l'expression de Leibniz qui nommait son calcul « Analyse des indivisibles (*Analysis indivisibilium*). » Mais cette analyse sortait évidemment de l'analyse des quantités finies, et entrait dans l'infini, dans l'infiniment grand et l'infiniment petit, ces deux choses que Leibniz nomme : « les deux extrémités de la quantité prises en dehors de la quantité (*extremitates quantitatis non inclusæ sed seclusæ.* » On entrait dans l'indivisible ou l'infiniment petit en trouvant le rapport de deux points qui coïncident, et on entrait à la fois dans l'infiniment grand et l'infiniment petit, en considérant les courbes comme des polygones d'une infinité de côtés infiniment petits. C'est pourquoi Leibniz nommait encore son analyse : « Analyse des indivisibles ou des infinis (*Analysis indi-*

visibilium seu infinitorum). » Il fallait en un mot poser à la base du calcul l'idée des deux infinis actuels, l'infiniment grand et l'infiniment petit, idée sans laquelle on n'est pas géomètre, dit Pascal ; et il fallait considérer ce double infini géométrique comme actuellement existant, si l'on voulait saisir l'essence des formes et des mouvements. Par là Leibniz conçoit réellement la continuité. Il conçoit deux points contigus, distincts dans leur essence quoique coïncidant dans l'espace.

Ce n'est pas tout. Comment saisir le rapport de ces deux points ? Le voici. C'est en partant du rapport de deux points considérés comme séparés par une distance finie. Par la géométrie ordinaire des quantités finies, on trouve ce rapport de deux points séparés ; puis on affirme qu'en annulant la distance des deux points, c'est-à-dire en passant du fini à l'infini par l'anéantissement de l'intervalle, obstacle à la continuité, l'essentiel du rapport subsiste, tout en perdant une partie variable qui dépendait de la distance plus ou moins grande des points, quand ils étaient séparés par l'espace.

Ainsi, pendant que l'analyse ordinaire des quantités finies, ne pouvant atteindre la continuité, ni l'essence du rapport des points, n'atteignait entre deux points donnés, séparés par un intervalle dé-

fini, qu'un rapport particulier toujours différent selon la position et la distance des points donnés, voici que l'analyse infinitésimale trouve le rapport de deux points contigus quelconques, rapport invariable, toujours identique pour la série infinie de tous les points de la courbe donnée et pour toute courbe de même espèce. C'est ce qu'on nomme la loi de l'accroissement des grandeurs, antérieure à toute quantité d'accroissement. C'est la loi même de la génération des formes d'un genre donné. On s'élève, par le procédé infinitésimal, de la grandeur finie à la grandeur infinie, c'est-à-dire à l'immensité géométrique, dans sa plénitude infinie et sa continuité absolue. On atteint l'immensité même, non pas l'immensité vague et indéterminée, mais bien l'immensité féconde et pleine de ses lois éternelles, des lois et des idées de toutes les formes.

Le procédé infinitésimal anéantit la grandeur finie des formes, pour obtenir les lois et les essences des formes réalisables par la grandeur. Il supprime la quantité mobile, mais il conserve l'immuable essence. Les dimensions s'évanouissent, mais les rapports des dimensions subsistent, rapports invariables pour chaque nature de formes concevables.

Supprimer dans les formes le variable et con-

server le nécessaire ; ramener à la simplicité la multitude des points, pour détruire leurs rapports accidentels, sans détruire leurs rapports essentiels : rentrer dans l'infini par le recueillement de la grandeur et de la dimension en un seul point, où subsiste et où se découvre la loi de génération de ces multitudes, tel est le procédé infinitésimal. C'est, en un mot, si l'on ose le dire, remonter aux lois et aux formes mathématiques telles qu'elles sont éternellement en Dieu, indépendantes de toute grandeur et de toute dimension.

Ainsi le procédé mathématique infinitésimal, tout comme la démonstration platonicienne et cartésienne de l'existence de Dieu, va du fini à l'infini, du contingent au nécessaire, du variable à l'éternel, de l'individuel à l'universel; et il procède exactement de la même manière, effaçant toutes les limites de contingence et de variation, dégageant l'essence dans les réalités particulières, poussant à zéro l'accident, et l'essentiel à l'infini.

Donc le procédé infinitésimal des mathématiques est précisément un cas et une application particulière d'un procédé universel, fondamental, par lequel l'esprit humain s'élance, dans un acte aussi sublime, aussi certain que simple, de toute donnée finie à l'infini.

Un même procédé général s'applique au rapport du fini à l'infini, soit en géométrie, soit en métaphysique. Or, appliqué à la géométrie, il produit des merveilles, et ce qu'il donne est infailliblement certain : est-il possible qu'appliqué à la métaphysique, il ne produise plus que l'erreur?

Je demande s'il est raisonnable d'admettre qu'un procédé, inné à l'esprit humain, pratiqué de fait, implicitement ou explicitement, par tous les hommes; un procédé qui est le fond de la poésie, cette fleur de la vérité; un procédé que tous les philosophes du premier ordre ont aperçu ou décrit plus ou moins clairement; et qui enfin, par le progrès des sciences, venant à s'appliquer aussi à la géométrie, y manifeste, par les plus étonnantes découvertes, la rigueur de sa certitude et la grandeur de sa puissance; je demande, dis-je, s'il est permis d'admettre qu'une telle méthode ne sera vraie qu'en géométrie, et aura été appliquée à tort, depuis le commencement du monde, par le sens commun, par la poésie, par la philosophie, à la démonstration et à l'étude de l'infini vivant? Cela ne peut pas être. Il y a nécessairement solidarité entre les deux applications du procédé, et sa certitude géométrique confirme sa certitude métaphysique.

Jamais on n'avait établi l'identité du procédé infinitésimal géométrique et du procédé fondamental de la vie raisonnable, par lequel se démontre Dieu. Nous signalons pour la première fois cette identité, à l'étude de laquelle nous consacrons une partie de notre Traité de Logique [1], et nous démontrons par là ce que Descartes et Leibniz ont affirmé sans le prouver, savoir : que la démonstration de l'existence de Dieu est d'une rigueur mathématique. Du même coup nous introduisons en Logique une vérité qui n'y était encore que soupçonnée, et seulement par les maîtres, savoir : que la raison a deux procédés rigoureux, non pas un seul; que le syllogisme n'est pas la seule forme du raisonnement; qu'il y en a une autre, radicalement distincte de la première, mais également certaine, et que ces deux procédés logiques correspondent aux deux méthodes de la géométrie, la méthode algébrique déductive par voie d'identité, et la méthode infinitésimale qui atteint l'infini à partir du fini. Nous croyons que Leibniz savait cela, mais il ne l'a pas dit clairement, ni surtout démontré. Il en a insinué quelque chose, mais on ne l'a pas compris. C'est peut-être ce qu'il se réservait

[1] Ce Traité, presque achevé, peut paraître assez prochainement.

de développer dans son ouvrage sur la science de l'Infini.

Le procédé géométrique infinitésimal, découvert par le XVII[e] siècle, père des sciences, a transfiguré les mathématiques, science infaillible, et en fait la puissance et la gloire. Ce procédé s'est vérifié par ses applications géométriques et mécaniques. Il atteint des lois et des formes, que l'analyse des quantités finies ne peut atteindre en aucune sorte; il résout avec une incomparable facilité les problèmes que l'analyse des quantités finies résout avec labeur; c'est une méthode nouvelle et transcendante selon toute la portée et toute la vérité du mot.

D'où l'on peut conclure, ce me semble, que ce même procédé, quand la philosophie en aura bien compris l'universalité, la portée, la rigueur, transformera la philosophie, comme il a transformé les mathématiques; résoudra des questions que les plus longs circuits de raisonnement déductif étaient impuissants à résoudre, et rendra prompte, facile et saisissable aux plus simples esprits la solution de celles que les génies les plus puissants résolvaient avec peine.

J'appelle *Méthode infinitésimale* cette opération fondamentale de la vie raisonnable, cet acte de souveraine raison qui s'élance de toute donnée

finie, dont on anéantit la limite, et dont on conserve l'essence, vers l'infini, source actuelle et modèle éternel de la donnée finie qu'on aperçoit; — qui affirme l'existence actuelle, infinie, de tout l'être, de toute la beauté, de toute la force et de toute la bonté dont on aperçoit quelque trace; — qui dit, en sentant l'être, et la vie, et ses bornes : Otez ces bornes, il y a un être infini, actuellement, infiniment vivant; — qui dit : Je connais quelque chose, donc il existe une intelligence infinie; j'aime, donc il existe un amour infini; je vois l'espace borné, le temps qui passe, donc il existe une grandeur infinie et une éternité : il y a des traces de beauté, donc il y a une beauté suprême; il y a des traces de bonheur, donc il y a un bonheur plein et une félicité sans bornes. Oui, ces simples et vulgaires raisonnements, qu'ont faits implicitement tous les bons cœurs et tous les esprits droits depuis le commencement du monde, constituent une très-simple, très-puissante et rigoureuse méthode, qu'en aucun temps encore les savants et les sages, quoique l'entrevoyant, n'ont osé appliquer, par cela même qu'elle leur paraissait à la fois trop puissante et trop simple. Je répète que cette méthode infinitésimale, identique au procédé mathématique correspondant qui n'en est qu'une appli-

cation particulière, renouvellera la Philosophie quand la Philosophie enfin voudra s'en emparer, et l'appliquer pleinement et hardiment.

II.

Nous avons dit, au commencement de cette Théodicée, que, s'il est une vraie preuve de l'existence de Dieu, cette preuve doit correspondre à quelque procédé vulgaire, quotidien, essentiel et fondamental de la raison humaine; nous avons constaté dans l'âme et dans l'esprit humain une tendance universelle qui, voulant toujours agrandir, embellir, élever comme à l'infini toute trace d'être, de beauté, de bonté que nous offre le monde, s'élève à Dieu par ce procédé poétique, qui n'est que l'élan même de la raison. La plupart des esprits, les plus simples, vont à Dieu par cette voie. Nous avons reconnu que les démonstrations de l'existence de Dieu données par les vrais philosophes, depuis Platon jusqu'à Descartes, ne sont pas autre chose que cette méthode vulgaire traduite en langue philosophique. Nous avons dit l'essence de ce procédé; nous avons affirmé et montré avec Descartes, avec Leibniz, que cette démonstration est aussi

rigoureuse que toute démonstration mathématique; et enfin nous avons fait voir que ce procédé vital et fondamental de l'esprit humain est un procédé universel, dont le procédé mathématique infinitésimal n'est qu'une application particulière.

Il reste maintenant à comprendre comment, s'il est vrai que la démonstration de l'existence de Dieu est le plus simple et le plus spontané, comme le plus grand et le plus essentiel des actes de la raison; s'il est vrai que la philosophie l'ait décrite, analysée, raisonnée, avec détail et précision, et qu'aujourd'hui cette démonstration a manifestement acquis une certitude mathématique; il reste, disons-nous, à comprendre comment il peut y avoir des athées, comment il y en aura toujours, et comment il y a, de nos jours, une école d'athéisme plus scientifique que l'athéisme ancien.

Voici d'abord pourquoi il y a des athées. C'est parce que l'homme est libre et parce qu'il y a des méchants.

En effet, la démonstration de l'existence de Dieu n'est pas seulement l'acte et le procédé fondamental de la vie raisonnable ; elle est encore l'acte et le procédé fondamental de la vie morale et pratique. C'est-à-dire que l'opération de l'esprit qui démontre Dieu, répond à un acte moral de la vo-

lonté libre qui aime Dieu et l'adore. Ces deux actes se répondent de telle sorte que l'acte moral est la source, le point d'appui, la cause de l'acte raisonnable. Que si la volonté refuse son acte, la raison ne peut consommer le sien. L'esprit, lorsque le cœur n'adore pas Dieu, ne saurait opérer lui seul la vraie démonstration de l'existence de Dieu. Il en voit les raisons, si on les montre, mais n'y croit pas. Il en peut répéter la leçon, s'il veut être hypocrite, mais il n'a pas la foi en Dieu; et l'on prouve, comme l'a fait Kant, que sa démonstration n'est qu'un raisonnement sans base, qui, pour lui esprit sec, abstrait, isolé du cœur et de la libre adoration, n'implique pas la réalité de l'existence de Dieu, mais seulement l'idée abstraite de Dieu.

De sorte que, parmi les hommes, ceux qui vont à Dieu par le cœur y peuvent aller par la raison; ceux qui n'y vont pas par le cœur, n'y vont par la raison qu'en apparence, ou, de fait, tournent contre lui leur raison; je ne dis point qu'ils ne tournent pas en même temps la raison contre elle-même; mais enfin ils tournent leur raison contre Dieu, et le nient dans l'intelligence, parce qu'ils l'ont nié dans le cœur.

Voyons, plus en détail, comment s'engendre l'athéisme.

Pour cela rappelons-nous d'abord la démonstration de l'existence de Dieu.

Nous regardons les êtres qui nous entourent, nous contemplons et ce monde et notre âme. Nous y voyons l'être et la vie, mais limités; des traces de beauté, de bonté, mêlées de vicissitudes et de contrastes. Mais la bonté imparfaite de ce monde nous fait comprendre la bonté infinie, sa beauté empruntée, la beauté absolue. Car ce monde parle et annonce Dieu. C'est ce que doit comprendre l'âme de tout homme en présence de ce monde, et tel est le devoir de sa raison.

Le devoir de notre raison, c'est de concevoir l'infini à travers toute trace d'être, de beauté, de bonté que nous montrent les créatures; et parce qu'elles nous montrent aussi partout des bornes, du vide, du mal et de l'imperfection, le devoir de notre raison, comme le devoir de notre volonté, c'est de ne nous point arrêter tout entiers ni par la connaissance, ni par l'amour, dans les êtres bornés. Les dépasser, chercher l'être infiniment parfait, manifestement différent de toutes les créatures, quoique évidemment annoncé par chacune, tel est notre devoir.

Mais c'est ici que les hommes se séparent, et vont vers Dieu ou s'en éloignent.

Qui n'a pas hésité parfois, en présence du spectacle complexe des choses? Tantôt l'ordre et la beauté du monde portent l'âme à l'admiration, à la louange, à l'espérance, et à la foi en cet être invisible que toute chose annonce et révèle. Tantôt le désordre et le mal, la misère et la brièveté du présent, la mort surtout, nous troublent, nous attristent, nous poussent à la défiance, au murmure, au désespoir. Dans cette hésitation, dans cette épreuve de la raison et de la volonté, les uns, soutenus par l'instinct légitime de la nature humaine, ou pour mieux dire par le contact de Dieu à la racine de l'âme, maintiennent en eux l'idéal, la foi en la perfection infinie, substantielle, actuelle et vivante. Les autres, malgré l'horreur qu'éprouve leur âme et les remords de leur raison, laissent étouffer en eux l'idéal par le spectacle de l'accident, la foi par la vue de l'obstacle, et, en réponse au doute, choisissent la négation. Ce sont là les deux races morales et intellectuelles qui se partagent le monde. Il y a des esprits et des cœurs qui affirment; il y en a qui nient. Là est toute la question : Dieu ou non, oui ou non.

Et le choix est libre. On est par choix et librement pour Dieu ou contre Dieu.

C'est le choix entre les deux chemins qui s'of-

frent à tout homme, non pas seulement dans sa jeunesse, mais en chaque point de la vie. Chaque moment de la conscience de nous-mêmes, chaque impression des créatures, peut et doit retentir de nous et de la créature jusqu'à Dieu, si repoussant et dédaignant la vanité, l'imperfection et la misère présente des choses et de nous-mêmes, un énergique amour du bien, c'est-à-dire la vertu, élève notre âme vers le Bien suprême et la souveraine perfection, nous portant du fini vers l'infini, du passager vers l'éternel. C'est là ce que Socrate nommait philosopher, quand il disait : Philosopher, c'est apprendre à mourir : c'est apprendre à sacrifier les impressions accidentelles et passagères, les sensations bornées, les joies finies et imparfaites pour atteindre à la substance même dont elles sont l'ombre. Cette marche vers l'infini par le sacrifice du fini, c'est la droite voie, la voie du bien et de la vérité.

Mais si tous les moments de la conscience de nous-mêmes, si toutes les impressions des créatures, loin de retentir jusqu'à Dieu dans notre intelligence et notre cœur, nous enveloppent dans l'égoïsme et dans la sensualité; si chaque plaisir et chaque douleur nous clouent, selon le mot énergique de Platon, au point présent et accidentel

de la vie; si, loin de nous élever à l'infini et à l'immense, l'instant présent nous fixe en un point du fini; s'il nous détache non-seulement de la conscience de Dieu, mais encore de la conscience pleine de nous-mêmes, de la possession totale de notre âme, plus grande que le monde, pour nous réduire aux proportions d'une créature qui n'est qu'un détail dans le monde : cet abaissement, qui ne peut avoir lieu que parce que nous préférons librement la possession de nous-mêmes à celle de Dieu, et à la possession pleine et totale de nous-mêmes l'impression extérieure des sens, la sensualité à la raison, la volupté à la vertu et à la liberté; cette décadence continue vers le moindre est évidemment la voie fausse, la voie du mal et de l'erreur.

On ne sait pas assez que l'homme monte ou descend librement, sur l'échelle de la vie, en chaque point de la vie. Il tend, par chacun de ses mouvements libres, vers la plénitude de la vie, ou la vanité de la vie, c'est-à-dire vers un être actuel ou plus vide ou plus plein. On se rapproche de Dieu et *on est plus ;* on s'en éloigne et *on est moins.* Et ceci même est tout le mystère de la vie : aller à Dieu ou bien s'en éloigner. On ignore la perpétuelle et universelle histoire du monde et de chaque âme. En attendant, le redoutable drame ne

s'arrête pas. On marche toujours, ou vers Dieu, ou bien vers le néant : « L'homme mauvais des« cend vers le néant[1], » dit la sainte Écriture.

Voilà pourquoi il y a des athées[2].

Il est certain qu'il y a pour l'âme d'affreux moments, où descendue en quelque sorte à un moindre être, c'est-à-dire affaissée dans sa vie, elle est tentée d'incrédulité absolue; se sentant décroître et baisser, elle est tentée de dire : Tout n'est qu'un abîme vide; il n'y a rien, il n'y a pas de Dieu; parce qu'elle marche vers un moindre être, elle commence à croire au néant : de même que dans les lumineux moments de croissance de la vie, l'âme qui se sent croître et monter, conçoit l'être de plus en plus, tressaille de joie et bondit, par un puissant acte de foi, jusqu'à la certitude immédiate et l'affirmation absolue de l'Être, c'est-à-dire de l'Être infini.

En sorte qu'au fond le mystère du bien et du mal, de l'erreur et de la vérité, consiste, par le

[1] Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus. Ps. XVI, 4.

[2] Néanmoins, ne l'oublions pas, il y a des hommes qui conçoivent l'athéisme dans leur esprit, sans le concevoir dans le cœur : comme il y a des chrétiens qui ont la foi, mais qui n'ont pas l'amour.

choix de la liberté, à parvenir à l'un de ces extrêmes, à l'un de ces deux jugements premiers, universels, implicites, qui sont le fond de chaque esprit : l'*Être est* ou bien l'*Être n'est pas;* double proposition vivante, intime et incarnée, que chaque âme affirme à son choix et porte dans ses entrailles; dont l'une produite par l'amour libre du souverain Bien, est la formule même de l'évidence, l'*Être est;* dont l'autre, produite par le dégoût du souverain Bien et le choix habituel du moindre, qui résulte de l'égoïsme, est la formule générale de l'absurde, c'est-à-dire la plus tranchée et la plus absolue de toutes les propositions contradictoires : l'*Être n'est pas.*

Encore une fois, voilà les deux tendances humaines, le bien, le mal; la vérité, l'erreur; il y a des esprits qui affirment, et c'est parce qu'ils aiment; il y a des esprits qui nient, c'est parce qu'ils n'aiment pas : négation absolue ou affirmation absolue, Être ou non-Être, Dieu ou non, tout ou rien.

De là la belle remarque de Platon, que Leibniz trouve si véritable : « Le philosophe et le sophiste « marchent en sens contraire; l'un va vers l'être, « l'autre vers le néant, et pendant que le philo- « sophe est ébloui par la trop grande clarté de son

« objet, le sophiste au contraire est aveuglé par « les ténèbres du sien. »

A ce sujet encore Leibniz rapporte que le sophiste Foë disait à la fin de sa vie à ses disciples : « Voici le fond des choses, c'est qu'il n'y a rien ; « le principe de toutes choses, c'est le néant. » On sait que l'Inde est pleine de ce nihilisme insensé. Les sophistes grecs, et Gorgias entre autres, l'ont enseigné. Plotin y revenait, et de nos jours toute une école philosophique l'enseigne.

Il y a donc des athées ; il y en a eu dans tous les siècles ; il y en aura toujours, parce que le mal met dans les cœurs pervers l'incrédulité radicale et la négation absolue. L'athéisme, disait Platon, est une maladie de l'âme, avant d'être une erreur de l'esprit.

Voici maintenant pourquoi il y a aujourd'hui une école d'athéisme plus scientifique que l'athéisme ancien.

C'est parce que, comme l'athéisme pratique n'est et ne saurait être que la volonté même dirigée en sens inverse des lois morales, l'athéisme spéculatif aussi n'est que la raison dirigée en sens inverse des lois logiques ; d'où résulte cette étrange conséquence, qu'en philosophie, la théorie de l'athéisme n'est autre chose que la démonstration de

l'existence de Dieu prise à rebours. Or, la demonstration actuelle de l'existence de Dieu étant mathématiquement rigoureuse, et devenue telle visiblement par les travaux du XVII[e] siècle, il s'ensuit que la théorie actuelle de l'athéisme, qui est cette même démonstration retournée, est, en un certain sens, rigoureuse, et je dirai même véritable; véritable en ce qu'elle amène, au bout du raisonnement, l'absurde manifesté; ce qui doit être, puisqu'un bon raisonnement doit réduire à l'absurde l'hypothèse qu'il n'y a point de Dieu.

L'athéisme contemporain, représenté par Hégel, procède ainsi qu'il suit. A la vue des êtres finis qui sont jusqu'à un certain point et ne sont pas au delà, à la vue des perfections créées et de leurs bornes, il applique en sens inverse le procédé qui monte à Dieu. Au lieu d'effacer la limite et d'élever à l'infini les perfections, il efface les perfections, et pousse à l'infini la limite; et il arrive ainsi à affirmer qu'*il existe un non-être absolu,* et qu'il n'y a pas d'autre être absolu que ce néant.

D'où il suit que « l'Être et le Néant sont identi« ques, » ou que « l'Être c'est le Néant [1]. » Ces deux propositions sont textuellement dans Hégel

[1] Sein und Nichts ist dasselbe. Log. § 88 (Encyclopédie).

qui les répète à chaque instant. Elles sont, comme on le voit, l'énoncé de l'absurde absolu. Cela devait être. Le procédé qui, appliqué dans le droit sens, donne la vérité même, doit amener l'absurde pur, quand on l'applique à contre-sens.

Donc il y a, dans l'athéisme contemporain, une démonstration par l'absurde de l'existence de Dieu.

Mais ce qui est véritablement prodigieux, et ce qui est particulier à l'École actuelle des athées, c'est qu'elle se tient, avec une décision désespérée, dans l'absurdité radicale, et s'y retranche. Elle affirme que cette formule : « l'Être c'est le néant, » est le principe de la Philosophie, et qu'à partir de ce principe il faut transformer la logique. « Le temps « est venu, dit Hégel, de transformer la logique; » et cette transformation consiste surtout à nier *le principe de contradiction*, c'est-à-dire à soutenir qu'en toute chose, on peut et on doit affirmer en même temps le pour et le contre, dans le même sens, et sous le même rapport.

De sorte qu'une Logique nouvelle, contredisant absolument l'ancienne, est enseignée en Europe depuis quarante ans, avec succès, avec éclat, bien plus avec une telle verve de raisonnement, que la Logique, toute retournée qu'elle est par cette École, en sortira plus développée qu'elle ne l'était, parce

qu'on y aura démontré par l'absurde plusieurs points ou inconnus, ou indémontrés. Il y a là un fait capital, un moment critique et solennel dans l'histoire de l'esprit humain. Ce fait, si riche en conséquences et en enseignements, sera l'objet d'une étude détaillée dans notre Traité de Logique. Nous y verrons comment le sophiste contemporain, qui a fondé, au XIX[e] siècle, une puissante école d'athéisme, est simplement et précisément Descartes retourné, Leibniz pris à rebours.

III.

Concluons cette première partie du Traité de la connaissance de Dieu.

Nous avons exposé les preuves de l'existence de Dieu qui ont été données dans tous les siècles.

Ces preuves ont été distinguées en preuve cosmologique, psychologique, ontologique, selon que la raison s'élève à Dieu par le spectacle de la nature, par la vue de notre âme, ou par l'idée de Dieu prise en elle-même. Mais les deux premières rentrent en une : c'est Dieu connu par ses effets; de sorte qu'il n'y a véritablement, comme le disait Descartes, que deux preuves, celle qui démontre

Dieu par ses effets, et celle qui le démontre par l'idée seule que nous avons de lui.

Mais il est clair que l'idée de Dieu ne s'obtient que par ses effets, selon la grande parole de saint Paul : « Les perfections invisibles de Dieu, sa puis-« sance éternelle et sa divinité, ont été, par la créa-« tion du monde, rendues visibles, dans le spec-« tacle des œuvres de Dieu. » Donc, au fond, il n'y a qu'une preuve de l'existence de Dieu, qui peut se formuler ainsi : Il y a quelque chose, donc Dieu existe.

Nous avons vu que si l'on a vraiment l'idée de Dieu, on a la preuve de son existence, puisqu'alors cette proposition *Dieu est,* n'est autre chose qu'une proposition identique, à nos yeux, aussi bien qu'en elle-même. Tout revient donc à obtenir l'idée de Dieu par ses effets.

Nous avons vu le procédé qu'emploie pour cela la raison, et nous avons aussi montré la condition morale de l'exercice du procédé. Tout le procédé, toute la preuve consiste à s'élever du fini à l'infini par la suppression des limites du fini ; et à aller ainsi de tout à Dieu, parce que, selon saint Thomas d'Aquin, tout est en Dieu infiniment, ou Dieu est tout éminemment. On applique au fini ce procédé d'élimination qui nous donne l'idée de l'infini,

c'est-à-dire l'idée de Dieu, laquelle, dès qu'elle est obtenue, prouve par elle-même que Dieu existe.

Ce procédé a la rigueur des procédés géométriques, puisque le procédé géométrique infinitésimal n'en est lui-même qu'une application particulière au fini et à l'infini géométriques.

Mais comme d'ailleurs l'exercice de ce procédé implique une condition morale, et que le procédé, rigoureux en lui-même, peut s'appliquer, si on le veut, à contre-sens, il s'ensuit qu'il peut encore y avoir des athées, plus logiques et plus conséquents que jamais. Il est vrai que, par la puissance même de l'admirable procédé, les sophistes, qui l'appliquent à rebours, sont conduits où ils doivent aller, à l'absurde manifesté, c'est-à-dire à la proposition la plus contradictoire qui puisse être énoncée : l'Être n'est pas. Ils y vont, ils s'y tiennent : ils affirment et ils écrivent textuellement : « l'Être c'est le néant (Seyn und Nichts ist dasselbe). » De sorte que l'athéisme contemporain n'est autre chose qu'une démonstration par l'absurde de l'existence de Dieu, une contre-épreuve de la démonstration directe. Ou bien il n'y a jamais eu de démonstration par l'absurde, ou celle-ci est la plus forte qui ait jamais été donnée.

Nous avons vu que ce magnifique procédé non-

seulement démontre l'existence de Dieu, mais en donne encore du même coup les attributs : et que ces attributs, non-seulement peuvent se déduire par voie d'identité de l'idée de l'Être infini; mais que chacun d'eux, pris à part, s'obtient directement et s'aperçoit, comme le dit saint Paul, par le procédé principal de la raison, dans chaque trace de beauté, de bonté, que renferment les créatures.

Nous avons dû comprendre que cet acte de l'âme humaine qui aperçoit dans la nature, dans le monde visible ou dans l'âme, Dieu et ses attributs, est l'acte principal, le procédé fondamental de la vie raisonnable et morale; c'est l'acte par excellence de la raison et de la liberté unies; c'est un acte indivis d'intelligence et de volonté, une œuvre simultanée de clairvoyance et de moralité; c'est ce qu'on doit nommer la prière naturelle, élan de l'âme qui va de tout à Dieu.

A ce point de vue, il n'y a plus qu'une seule preuve de l'existence de Dieu. Tout est cette preuve. Tout être, quel qu'il soit, tout mouvement, quel qu'il soit, est cette preuve.

Que ne puis-je le bien faire comprendre? Comment chacun ne le voit-il pas par lui-même? Comment ne voit-on pas que toute chose montre Dieu, que toute pensée y mène, que toute sensation y con-

duit? Pourquoi faut-il que la sensualité qui nous animalise et qui arrête en nous, comme chez les animaux, toute sensation dans les premiers effets, sans les laisser retentir jusqu'à l'intelligence et jusqu'au cœur; pourquoi faut-il que l'impureté qui engloutit et qui profane la sensation pour en jouir; que la stupide habitude de la vie qui cesse de regarder et d'admirer; que l'éducation détestable qui éteint et flétrit nos facultés, au lieu de les élever et de les transfigurer; que le rationalisme étroit, aveugle, abstrait et ignorant qui coupe les ailes de l'âme dès la première enfance; pourquoi faut-il que toutes ces causes détruisent en nous le sens divin de la nature et de la vie, et les germes innés de la sainte poésie qui voit Dieu en toute chose? Si les âmes étaient moins éteintes, que la nature nous élèverait à la connaissance de Dieu, à l'admiration, à l'adoration, à l'amour! toute impression retentirait dans l'esprit jusqu'à Dieu.

Touchez un corps quelconque, ne fût-ce qu'une pierre. Je dis que ce contact, dans l'homme pur et recueilli, retentit à travers le corps, les sens, l'esprit et l'âme, jusqu'à Dieu : l'âme sent l'Être, et  dans l'Être aussitôt l'Infini. Oui, au contact du bois et de la pierre, l'âme devrait naturellement s'écrier : *Lui*, *Dieu!* « Oui, dit Bossuet, toutes les fois que

« nous nous servons de notre corps pour nous « mouvoir en quelque façon que ce soit, nous de- « vrions toujours sentir Dieu présent. » L'âme monterait ainsi, par admirables ondes, bien plus rapides que celles de la lumière, de monde en monde, du monde des corps à celui des esprits, de celui des esprits à Dieu; de ce corps, cette pierre qu'elle sent, qu'elle sent n'être pas Dieu, ni esprit libre ou raisonnable, à l'être intelligent qui est elle-même, et de ce monde intelligent et libre, mais imparfait encore, à l'Être parfait et infini.

Telle est la marche légitime d'une sensation, d'une impression quelconque, extérieure ou intérieure, dans l'homme non dégradé. Qui n'a senti ces choses dans quelque moment privilégié? Qui ne comprend, en y réfléchissant, qu'il en doit être ainsi? La plus saine, la plus incontestable philosophie, et la plus rigoureuse théologie, enseignent que Dieu est partout présent; que Dieu est dans tout être, réellement et substantiellement. Donc si Dieu est dans cette pierre, je le touche implicitement, en la touchant.

Non-seulement Dieu est dans tout être, mais il opère en toute action, et agit en tout mouvement. « Dieu opère en tout opérant, » dit saint Thomas d'Aquin (*Deus operatur in omni operante*). Cela

est vrai de tous les mouvements des corps ou des esprits. Dieu se trouve nécessairement au fond de tout mouvement de pensée et de volonté. La lumière, la chaleur, l'attraction, les sons, les saveurs, les parfums, toutes choses qui sont des mouvements, sont un effet de la présence de Dieu, du contact de Dieu sur les corps. La lumière du soleil, c'est le soleil que Dieu excite à luire. Le soleil ne peut pas plus luire sans l'impulsion de Dieu, qu'il ne peut être sans sa présence. Dans tout être, dans tout mouvement quel qu'il soit, Dieu est présent comme cause première, comme moteur immobile. Pour qui sait la valeur des mots, ce sont là des propositions identiques, qui ne peuvent pas ne pas être vraies.

Ainsi lorsque l'âme, par le corps, sent un être quelconque, c'est qu'elle reçoit une certaine impression, dont, après tout, la cause première est Dieu; et si notre âme avait toute sa délicatesse, il est à croire qu'aussitôt, par cette rapide circulation de pensées sourdes et de raisonnements imperceptibles, dont parle Leibniz, elle concevrait, d'une manière plus ou moins explicite, la puissance éternelle, infinie, que suppose, pour être créé, l'être fini et passager qu'elle touche.

Que ne pouvons-nous nous rappeler notre pre-

mière enfance, nos premières et vives impressions, en face de la nature et de la vie récemment arrivée jusqu'à nous ! Il y aurait plus de philosophie dans cette sagesse passive des petits enfants, que dans les livres des philosophes. C'est peut-être en ce sens que Jésus-Christ a dit : « C'est de la bouche des « enfants que vous avez tiré la louange la plus par- « faite. »

Je me souviens, dans ma première enfance, avant l'âge qu'on appelle de raison, d'avoir un jour senti cette impression de l'Être dans sa vivacité. Un grand effort contre une masse extérieure, distincte de moi, dont l'inflexible résistance m'étonnait, me fit articuler ces mots : Je suis ! J'y pensai pour la première fois. La surprise s'éleva bientôt jusqu'au plus profond étonnement et jusqu'à la plus vive admiration. Je répétais avec transport : Je suis !... être ! être ! Tout le fond religieux, poétique, intelligent de l'âme était, en ce moment, éveillé, remué. Une lumière pénétrante, que je crois voir encore, m'enveloppait : je voyais que l'Être est, que l'Être est beau, bienheureux, aimable, plein de mystère !

Je vois encore, après quarante années, tous ces faits intérieurs, et les détails physiques qui m'entouraient.

Qui n'a pas, dans sa vie, un de ces souvenirs transfigurés sur lesquels le temps ne peut rien ? On voit encore : on voit toujours ! On voit, au milieu de l'obscurité des années, des jours, des heures environnantes et oubliées, un lieu, une scène, un paysage, un sentiment, une pensée ou un mot. Quel que soit le détail visible, le fond commun de ces souvenirs immortels, c'est la lumière qui enveloppe la scène. Mais regardez-y bien, vous trouverez toujours, dans ces fonds lumineux, une émotion qui retentissait jusqu'à Dieu. Cette lumière, en effet, c'était Dieu : c'est de Dieu que l'on se souvient; Dieu est le fond de la mémoire. Quand on l'a une fois entrevu, il transfigure pour toujours, dans notre esprit, les objets et les voiles à travers lesquels on l'a vu.

Cela répond à ce beau phénomène intellectuel, bien connu des esprits qui méditent, et que l'on peut appeler la transfiguration des mots. Quelquefois un mot s'ouvre, surtout si c'est un mot de l'Évangile, et il en sort une gerbe de lumière, qui est une idée vive, venant de source. Au fond de l'idée il y a un sentiment, il y a une âme, et au fond de cette âme est Dieu. « Plus un mot ressemble à une « pensée, une pensée à une âme, une âme à Dieu, « a-t-on dit, plus tout cela est beau. » Cette admi-

rable remarque littéraire montre fort bien la liaison et le passage d'un mot à Dieu. Notre âme, touchée de ce mot, émue, c'est-à-dire mise en mouvement, va du mot à l'idée, de l'idée à l'amour, et de l'amour à Dieu, par ce merveilleux mouvement d'ondulations spirituelles, dont les ondes de lumière visible ne sont qu'une faible image. Ainsi toute sensation, dans l'âme non dégradée, doit retentir de l'objet extérieur jusqu'à l'âme, de l'âme à Dieu.

Et c'est en ce sens qu'on peut dire : Tout est démonstration de l'existence de Dieu : le Ciel, la Terre, la Nuit, le Jour, la plus petite des créatures et le plus faible des mouvements, montrent Dieu et racontent sa gloire.

DE LA
CONNAISSANCE DE DIEU.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

LES DEUX DEGRÉS DE L'INTELLIGIBLE DIVIN.

I.

Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici voudra bien croire que, dans cette entreprise ardue d'exposer la Philosophie, nous avons un tout autre but que de satisfaire la curiosité de l'esprit. Notre but est avant tout pratique et religieux. Nous voudrions contribuer, pour notre part, à réveiller dans quelques âmes le goût de la sagesse, la passion de la vérité, l'effort moral. L'active recherche du bien et de la lumière, l'amour pratique de la sagesse, la

vertu, est ce qui manque aux âmes, plus que jamais. On ne veille pas, on ne prie pas, comme le demande le Christ. On dort, comme le disait saint Paul (*dormiunt multi*). La vie n'a plus son effort, ni par conséquent son progrès, ni par conséquent sa vraie gloire et sa fécondité.

Or, selon nous, la vraie Philosophie n'est autre chose que cet effort vers la sagesse. C'est le sens même du mot ; et c'est en ce sens que l'entend Cicéron, lorsqu'il dit : « Philosophie, lumière de la vie ! » Saint Grégoire de Nazianze l'entend de même, lorsqu'il parle de « la très-haute Philosophie. » De même saint Grégoire Thaumaturge et Origène [1], lorsqu'ils affirment que, sans la Philosophie, il n'y a point de vraie piété. De même saint Augustin, lorsqu'il dit : « Je consacre ma vie à la Philoso- « phie [2]. » Enfin, lorsque Clément d'Alexandrie affirme, qu'avant la venue du Sauveur, la Philosophie était nécessaire pour conduire l'homme à la justice, et que, maintenant, elle le conduit à la piété [3], il est clair qu'en parlant ainsi ce Père ap-

[1] Panégyrique d'Origène par saint Grégoire Thaumaturge.

[2] Huic investigandæ inservire proposui. I, 487.

[3] Atque erat quidem ante Domini adventum Philosophia Græcis necessaria ad justitiam ; nunc autem est utilis ad pietatem.

pelle comme nous Philosophie l'effort de l'âme vers la sagesse, le travail de la raison et de la liberté, dans chaque homme, vers la lumière et la vertu.

C'est donc pour la Philosophie, ainsi comprise, que nous entendons travailler. C'est elle que nous cherchons à faire connaître, à relever, s'il se peut, dans les âmes. Nous ne connaissons d'autre Philosophie véritable que cette Philosophie, effort vrai vers la sagesse totale, qui cherche la Religion, quand elle en est privée, et qui la glorifie dès qu'elle la trouve.

Remarquons dans les paroles de saint Clément, qui viennent d'être citées, la distinction qu'il établit entre la Philosophie avant Jésus-Christ et la Philosophie après Jésus-Christ. Nous retrouvons désignés ici les deux versants de l'histoire de l'esprit humain, en deçà et au delà de la Croix ; et, ce qui est la même chose, les deux états de la Philosophie ou de la raison humaine, selon qu'elle est privée de foi, ou illuminée par la foi ; ce qui répond encore à la grande distinction des deux régions du monde intelligible, que tous les véritables philosophes ont conjecturée ou connue.

C'est cette souveraine distinction que nous voudrions, avant tout, établir en Philosophie, et c'est elle qui distingue les deux parties de ce Traité de

la Connaissance de Dieu. « Il y a, dit saint Thomas « d'Aquin, deux manières de connaître Dieu ; il y « a deux degrés de l'intelligible divin, et le Sage « doit rechercher ces deux degrés de la connais- « sance de Dieu. »

Ce n'est pas néanmoins que nous entendions exposer, dans cet ouvrage, ce que saint Thomas d'Aquin nomme le plus haut degré de l'intelligible divin : ce serait exposer la Théologie, la doctrine de la foi ; mais nous cherchons, dans ce Traité philosophique, à faire connaître le fondement de cette grande distinction, et le rapport de la raison aux deux degrés de l'intelligible divin.

Il faut essentiellement distinguer trois choses, quand on parle de Philosophie, savoir : l'abus de la raison, d'où résulte la Sophistique ; l'usage purement humain de la raison, ou la Philosophie avant la foi, qui est le devoir de l'esprit sans la foi ; et enfin l'usage de la raison éclairée par la foi, Philosophie divine et humaine, qui est proprement la Philosophie des chrétiens et la sagesse totale.

Il est indispensable de connaître ces trois états de la raison, ces trois tendances de l'esprit humain, afin d'éviter celle qui conduit aux abîmes, et de ne pas s'arrêter à celle qui reste sur la terre,

qui s'y corrompt si elle n'avance, mais qui, lorsqu'elle avance, devient, comme le disait M. de Maistre, la préface humaine de l'Évangile, ou, selon Baronius, le vestibule de l'Église du Christ.

A parler avec précision il n'y a au fond que deux tendances de l'esprit, l'une pour Dieu, et l'autre contre Dieu. Car lorsque la tendance moyenne, qui cherche Dieu dans les limites de la nature humaine, est fidèle à elle-même, aidée de Dieu elle monte plus haut. Dieu, par un principe nouveau qu'il lui donne, la change en une vertu divine. Mais au contraire, quand la tendance purement humaine s'oppose à celle qui lui est supérieure, par cela même elle change sa propre direction, elle se retourne, se dénature, devient tendance sophistique et perverse, et tombe, au-dessous de l'homme, vers ces degrés d'intelligence déchue que saint Jacques nomme sagesse charnelle et diabolique.

La connaissance de ces états de l'esprit humain, de leurs rapports, et des causes qui font passer une âme de l'un à l'autre, qui tantôt poussent jusqu'à son terme naturel l'effort vers la sagesse, tantôt l'élèvent plus haut que l'homme, tantôt le retournent et le changent en révolte contre toute vérité; cette connaissance suffirait certainement pour faire tomber tous les scandales intellectuels du temps

présent, et ceux de la sophistique déchaînée, et ceux de la lutte apparente entre la raison et la foi. Or, ces scandales, il les faut vaincre, si l'on veut voir l'humanité, arrêtée depuis plus d'un siècle, reprendre sa marche vers le progrès.

Essayons donc de faire connaître ces trois états de la raison.

II.

Descendons d'abord en nous-mêmes, et dans la vie de notre propre esprit, pour y chercher les premiers éléments de cette connaissance. Il n'est personne qui n'ait hésité entre ces trois états, qui n'ait été disposé à tous, ou ne soit réellement passé de l'un à l'autre.

Malheureusement presqu'aucun homme n'observe assez son âme, et n'y opère ce que les vrais observateurs appellent le discernement des esprits. Cependant, comme tous ces mouvements divers constituent notre histoire quotidienne, j'espère que, si nous parvenons à les décrire avec vérité dans ces pages, ils seront facilement reconnus de chacun.

Voici d'abord ce qui est certain et ce que chacun voit en soi.

Il y a quelque chose qui parle en nous. Est-ce nous? est-ce autre chose que nous? « Est-ce moi ou « un autre? disait saint Augustin; est-ce moi et « quelque autre en même temps? » Ce n'est pas ici la question. Mais ce qui est certain, c'est qu'il y a en nous une conversation intérieure, qui n'est pas toujours par discussions claires, ou discours arrêtés, ou pensées lumineuses, mais plus souvent par pensées sourdes, par impressions et mouvements. Il y a des vues claires et froides; il y a des mouvements ardents et passionnés; il y a des impressions secrètes, des désirs implicites, des lumières presque imperceptibles.

Or, au milieu de tous ces mouvements, portez-vous dans votre âme l'effort constant et habituel vers la sagesse, c'est-à-dire vers la lumière et la vertu? Tendez-vous et aspirez-vous sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que vous? Ou bien vivez-vous dans un désespoir habituel et secret d'arriver à la vérité et à la liberté? Ou même, consentant formellement à ce coupable désespoir, et le tournant en maxime réfléchie, niez-vous en votre cœur la vertu, la vérité, l'avenir de l'âme, et tournez-vous tout votre effort vers la recherche des joies présentes?

Voilà les deux tendances, l'une vers Dieu et l'au-

tre contre Dieu. Mais la tendance vers Dieu, la marche vers la sagesse, a deux degrés.

Cherchez-vous avec inquiétude? Cherchez-vous dans un doute toujours renaissant sur l'ensemble de la vérité, quoique avec des certitudes de détail, avec des lumières vacillantes, quelquefois ranimées, souvent éteintes? N'avez-vous que des assurances qui ne donnent pas la paix; des clartés raisonnables, certaines comme la géométrie, mais froides comme elle; des connaissances pleines de défauts et de regrets; des persuasions qui en cherchent toujours de nouvelles pour s'appuyer? Sentez-vous un état d'exil de l'esprit? Voyez-vous toute la vérité que vous apercevez, comme étant hors de vous et loin de vous, comme une étoile d'un autre monde qui envoie bien quelques rayons, mais n'échauffe pas?

Si vous cherchez ainsi, il est certain que vous êtes dans le premier degré de la tendance vers la sagesse. Cette sagesse vous parle, puisque vous la cherchez; elle vous parle toujours, quoique indirectement, puisqu'elle ne vous laisse aucune paix, puisqu'elle ne cesse de vous montrer la vanité de ce que vous possédez, l'imperfection et le défaut de toute votre lumière et de toute votre vertu présente. Vous êtes, comme les Juifs, sous la loi, qui

fait abonder le péché, dit saint Paul, parce qu'elle le fait voir, mais non pas encore sous la grâce qui mettra la lumière en vous. Que si pourtant vous persévérez dans l'attente, si l'effort se maintient, si la foi dans la lumière à venir demeure inébranlable, vous aurez accompli le devoir de ce degré de la vie; vous aurez fait ce qui était en vous, et vous devez espérer que Dieu ne refusera point de vous porter au degré supérieur.

Ce degré supérieur est connu seulement des âmes que Dieu même y élève. Son premier caractère c'est la paix. Quand la sagesse divine entre dans l'âme, sa première parole est celle de Jésus-Christ entrant dans le cénacle : « La paix soit avec vous. » Il semble alors à l'âme qu'elle n'est plus seule. Il semble que la Vérité lui dise : « Moi qui « vous parlais de loin, me voici (*Ego ipse qui lo-* « *quebar, ecce adsum*). » L'âme se sent comme fondée, enracinée dans un principe nouveau, qu'elle possède, qui est en elle, en qui elle est. Elle ne tourne plus, ne court plus autour de son principe, comme dans le degré précédent; mais elle le tient et elle lui est unie. Elle n'est plus en dehors de son centre, toujours attirée à courir, afin de s'en rapprocher; mais elle est dans ce centre qui l'attirait. Son travail et son mouvement changent

de nature. C'était, dit saint Thomas d'Aquin, un mouvement discursif et oblique : c'est maintenant une sorte de mouvement immobile, comparable au mouvement d'une sphère immobile par le centre, mobile par la circonférence. C'était la course d'un esprit qui cherche son point de départ et son principe : c'est maintenant l'expansion d'une intelligence qui se développe dans la lumière, parce qu'elle en tient le principe. L'amour de la sagesse ne consiste plus pour cette âme à chercher la sagesse inconnue (*Græci sapientiam quærunt*), mais à glorifier cette sagesse trouvée, qui se donne, et qui habite en nous (*nos autem prædicamus.... Dei sapientiam*). Malheur à ceux dont l'effort se relâche alors, et qui négligent la sagesse présente, pendant que d'autres attendent la sagesse à venir ! S'ils se séparent maintenant, ils tomberont bien vite jusqu'au dernier degré de ces ténèbres extérieures, où vivent tous ceux qui désespèrent de la vertu et de la vérité.

Ainsi, tantôt l'âme retourne son effort, et livre sa volonté au mal, son intelligence à l'erreur ; tantôt elle poursuit en effet la sagesse, mais sans en tenir le principe ; tantôt elle tient ce principe, et travaille à en déployer la lumière.

Ces trois états de l'âme correspondent aux trois

états de la philosophie, dont l'un se rencontre dans les sophistes de tous les temps; l'autre dans les grands philosophes anciens, tels que Platon et Aristote; et l'autre dans les grands philosophes chrétiens, tels que saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Seulement, comme ceux qui peuvent le plus peuvent le moins, on comprend que saint Thomas d'Aquin ait pu écrire, outre sa Somme théologique, sa Somme adressée aux païens, où il part de la Philosophie telle qu'elle peut être dans le degré moyen et purement humain. On comprend qu'à son exemple et sur ses traces, nous nous efforcions, dans cet ouvrage, de présenter la Philosophie par le côté saisissable à ceux qui, privés du don de la foi, n'y apportent encore que l'effort de la saine raison.

III.

Mais quelles peuvent être les causes qui font descendre les esprits du degré moyen au degré inférieur, ou qui les empêchent de monter au degré supérieur, ou qui enfin permettent à l'éternelle Sagesse de leur adresser la bienheureuse invitation évangélique : « Ami, montez plus haut? »

Je suppose un esprit placé à ce degré moyen, un esprit en qui se trouve le commencement de la vie philosophique; j'appelle ainsi l'effort vers la sagesse. Quel est le devoir de cet esprit? Quelle est sa loi? Voici évidemment sa loi : « Tu chercheras « de toute ton âme, de tout ton cœur, de tout ton « esprit, de toutes tes forces. » Mais je le demande : qui est-ce qui accomplit cette loi? Nul ne l'accomplit, dirai-je avec saint Paul. Nul ne marche vers la sagesse de toute son âme, de tout son cœur, de tout son esprit et de toutes ses forces. On y consacre une partie de ses forces et de ses facultés, mais non pas toutes.

Et, d'abord, ne trouvez-vous pas qu'il est plus facile de chercher la sagesse de tout son esprit, que de la chercher de toute son âme et de tout son cœur? Ne sentez-vous pas qu'on lui consacre bien toute son intelligence, mais non pas toute sa volonté? N'est-ce pas là l'état habituel des âmes? Je parle des meilleures, de celles que la beauté de la sagesse attire. On la regarde comme un bel idéal qu'on aime à contempler, mais qu'on introduira dans sa vie — plus tard! On voit le bien, mais on poursuit le mal! C'est l'histoire de l'humanité.

Ainsi, d'abord, on cherche peut-être la sagesse de tout son esprit, mais non pas de tout son cœur,

ni par conséquent de toutes ses forces, puisque le cœur est une de nos forces, et même la principale. Mais, en outre, est-il bien vrai qu'on y mette son esprit tout entier? Ne remarquez-vous point qu'il est très-rare que notre esprit déploie ses ailes et par conséquent toutes ses forces? J'entends par là qu'il est très-rare que notre esprit s'élance, et quitte sa terre pour monter plus haut, pour chercher l'inconnu. Et cela parce que l'esprit humain est naturellement suffisant. L'homme croit peu qu'il y ait pour lui rien d'absolument inconnu. Même les esprits que leur évidente pauvreté devrait inquiéter le plus, même ces esprits très-dénués de lumière, et surtout ces esprits, ont peine à croire qu'il existe une lumière plus grande qu'eux; ils refusent de sortir d'eux-mêmes par quelque vigoureux élan; ils cherchent bien à déduire ce qu'ils ignorent de ce qu'ils savent, mais ils ne cherchent pas à recevoir ce qu'ils ignorent absolument, parce qu'un orgueil secret leur fait admettre qu'ils n'ignorent rien absolument. Les esprits sont d'autant plus indociles qu'ils sont moins lumineux, et d'autant plus éloignés de l'humilité qu'ils sont plus petits. Sortir de soi, comme le dit Fénelon, pour entrer dans l'infini de Dieu, c'est ce que les esprits sans grandeur refusent plus obstinément que les autres.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'esprit même, dans ce cas, ne cherche pas la sagesse de toutes ses forces, et que cette secrète disposition qui le maintient dans sa lumière présente, et dans l'identité de sa sagesse actuelle, le prive du principal des deux mouvements de la raison, de celui qui s'élance, ne lui laissant que celui qui déduit.

Tout vrai progrès est impossible pour une telle âme. Sa volonté, sa vie pratique, presque étrangère à la recherche et à l'effort, ne grandit point; son esprit ne découvre point : il n'acquiert pas de principe nouveau, pas de révélation nouvelle; il amplifie ce qu'il tenait, et en déduit des conséquences, mais n'acquiert point ce qu'il n'a pas, et n'arrive à aucune essentielle nouveauté.

Vous avez dans ces faits intérieurs de l'âme, l'histoire de cette Philosophie moyenne, purement humaine, purement spéculative, et incomplète dans sa spéculation elle-même, qui reste renfermée en soi, et ne va point à la sagesse réelle, au Christianisme, et à la Foi surnaturelle, ce principe nouveau et divin.

Ce n'est pas tout. Comme on l'a dit : la vie veut vivre, c'est-à-dire croître et se développer. Et cette loi de progrès est nécessaire à ce point que, plutôt que de s'arrêter, la vie, quand il le faut, ira en sens inverse, et aura son progrès à rebours.

En sorte que, si l'effort naturel de l'âme vers la sagesse est toujours arrêté par en haut, à cause du refus décidé que fait la volonté de sortir de soi pour entrer dans l'infini de Dieu, il viendra un moment où la sagesse, fatiguée de l'attirer en vain, la repoussera. Ou plutôt, le moment viendra où l'âme elle-même, fatiguée d'aller toujours sans arriver, de chercher toujours sans trouver, et d'osciller toujours, dit Platon, de la plus basse région à la moyenne, sans pénétrer jusqu'à celle d'en haut; l'âme, dis-je, se retournera tout à fait et changera sa direction. Comme il lui faut, toujours et avant tout, du bonheur et de la nouveauté, elle essaiera si, en se laissant tomber, elle ne trouvera pas le bonheur et la vie qu'elle n'atteint pas en s'efforçant mollement de monter. Il n'y a rien en haut, dira-t-elle, voyons en bas; il n'y a rien au-dessus de moi, voyons au-dessous.

Voilà la sophistique, sagesse charnelle et diabolique dont parle saint Jacques. L'âme alors n'étouffe plus seulement les mouvements de Dieu; elle les retourne; et le ressort caché, qui vient du contact même de Dieu à la racine de l'âme, selon Platon, Bossuet, et d'autres, n'ayant pu l'élever vers Dieu, la précipite.

Nous retrouvons encore ce dernier trait dans

cette Philosophie purement humaine, qui, ne cherchant pas la sagesse de toutes ses forces, et dès lors ne parvenant pas au terme de la raison, se fatigue à la fin, et souvent se retourne, se transforme, et devient le contraire précis de la Philosophie, la source de toutes ces erreurs monstrueuses qu'on doit ranger, dit nettement saint Thomas d'Aquin, en dehors de la Philosophie (*extraneas Philosophiæ opiniones*).

En regardant de près, on verrait comment cette chute résulte de ce que l'âme n'accomplit point la loi, c'est-à-dire ne cherche pas de tout son cœur, de tout son esprit, de toutes ses forces.

L'âme commence par ne faire porter son effort que sur l'esprit seul, ne soutenant pas assez l'esprit par le cœur et par la volonté pratique. Dès lors, selon l'énergique et profonde expression de l'Évangile : « Elle ne fait pas la vérité, » elle la regarde seulement. Tout le mal vient de là. L'âme n'opérant point la sagesse en elle-même, ne peut croître en sagesse, et se borne à considérer par le dehors un idéal abstrait vers lequel elle ne marche pas. D'abord elle regarde et soupire, en voyant cette beauté dont elle est démesurément loin. Bientôt elle cesse de soupirer ; l'attrait de l'idéal se relâche à mesure qu'on regarde sans avancer, et

qu'on réfléchit sans agir. Notre science après tout est le reflet de notre vie. La science est expérimentale dans sa meilleure moitié. Si la vie morale se relâche, comment la vie intellectuelle peut-elle croître? « Qui fait la vérité, dit l'Évangile, arrive à « la lumière; et qui refuse la pratique du bien et ne « fait pas la vérité, s'éloigne de la lumiere. » Mais, à vrai dire, par cela même qu'on ne cherche pas la sagesse de toutes ses forces, par le cœur et l'esprit en même temps, mais bien par l'esprit seulement; par cela même on ne la cherche pas non plus par l'esprit tout entier. L'esprit a des racines dans le cœur, et tient nécessairement à la volonté même dans l'unité de l'âme. Il y a des mouvements que l'esprit isolé ne fait pas; seul, l'esprit peut déduire, mais il ne s'élance pas. On diminue l'élan de l'intelligence à mesure qu'on l'isole, et que l'âme tout entière ne l'appuie pas de toutes ses forces. Comment alors veut-on qu'un tel esprit s'élève à la plus haute région de l'intelligible, et qu'une raison, si mal soutenue, arrive au terme?

Elle ne peut qu'osciller de la plus basse région à la moyenne, se fatiguer de ce travail stérile, retomber, retourner l'effort, et chercher son progrès dans sa chute.

IV.

Voici maintenant au contraire comment il est donné à l'âme de monter de l'état moyen et purement humain qui cherche la sagesse, jusqu'à l'état divin, surnaturel, qui la possède.

Pour le comprendre, il faut admettre que la sagesse cherche à se donner, et qu'elle parcourt les nations, comme le dit la sainte Écriture, pour y former des amis de Dieu. Il faut admettre que cette sagesse est Dieu, et qu'elle sollicite continuellement toutes les âmes. « La sagesse éternelle, dit « saint Augustin, ne cesse de parler à toute âme, « afin de l'attirer et de la convertir. » Il faut admettre, ce qui est visible, que la plupart des hommes lui opposent un obstacle au fond de l'âme, et, ce qui n'est pas moins visible, que l'âme, dans l'état moyen où nous la supposons, doit tendre et aspirer sans cesse vers cette sagesse qui ne cesse de la solliciter, c'est-à-dire vers l'attrait du désirable et de l'intelligible. L'âme ne doit cesser de gémir et de soupirer, en présence de l'obstacle, de l'imperfection et du vice qu'elle porte en soi, et qui l'éloigne de la lumière de Dieu. Supposons cependant

que cette aspiration, sous l'attrait de Dieu, par la bonne volonté de l'homme, devienne de plus en plus vive et sincère, et que l'âme, augmentant son effort, y mette de plus en plus son cœur. Alors il lui sera donné, par la prévenante bonté de Dieu, d'opérer un premier progrès, celui de comprendre et de sentir, plus qu'elle ne le pouvait avant d'avoir lutté, qu'entre elle et la sagesse il y a l'infini, et qu'un effort mille fois plus grand ne l'en approcherait point : progrès immense quoique négatif, et sans lequel la sagesse ne se donne jamais. Mais si l'âme avait le secret de la vie, elle saurait que cette vue profonde et humiliante de sa misère est le signe de l'approche de Dieu. L'âme a lutté, a espéré, a reconnu son impuissance, a vu son infinie distance de Dieu, et pourtant elle espère encore : elle comprend que Dieu veut se donner, puisqu'il se fait désirer et chercher; elle fait donc *ce qui est en elle ;* elle ôte, en ce qui la concerne, l'obstacle à la venue de Dieu, qui en effet la prévenait et sans lequel elle n'eût jamais, ni désiré, ni cherché, ni lutté, ni reconnu son impuissance, et bien moins encore espéré, malgré la vue de sa misère. Dieu alors, dès qu'il le veut, et il le veut dès que l'obstacle du côté de l'homme est levé, Dieu se donne, et le mystère de la régénération

s'accomplit. Dieu donne à l'âme et à l'esprit une vie nouvelle, qui est la possession du principe même de la sagesse, lequel est Dieu. L'âme passe de l'inquiétude à la paix, de la recherche à la possession. Dieu l'établit dans un état qui est le germe et le commencement de la vie éternelle.

Nous avons parlé de la Philosophie purement humaine; nous avons dit ce qui l'arrête; nous savons aussi ce qui la retourne et la précipite. Nous avons indiqué ce qui fait son progrès; puis ce qui la transforme, l'élève au-dessus d'elle-même et au-dessus de l'homme. Mais ce point capital demande à être amplement étudié. Or, comme le véritable progrès de la saine raison est évidemment d'arriver, dit saint Augustin, jusqu'à son terme (*ratio perveniens ad finem suum*)[1]; comme ce terme est une lumière nouvelle, autre que celle qu'elle possédait d'abord; comme cette lumière n'est autre que la lumière surnaturelle de la foi,

[1] N'oublions pas que ces mots de saint Augustin ne peuvent s'entendre que dans le sens de saint Thomas, lorsqu'il parle de la raison arrivée à son plus haut degré de perfection par la lumière surnaturelle (*ratio perfecta lumine supernaturali*). La raison perfectionnée, élevée au-dessus d'elle-même, est la raison parvenue à sa fin surnaturelle, très-différente de sa fin naturelle. C'est de la fin surnaturelle que parle ici saint Augustin.

annoncée par le Christianisme; il s'ensuit que nous entrons ici dans une sorte de Traité des rapports de la raison et de la foi, ou, si l'on veut, des rapports de la raison au plus haut degré de l'intelligible divin.

Il y a dans presque tous les traités de Philosophie une lacune : il manque un chapitre spécial sur les rapports de la raison et de la foi. Cette lacune à l'avenir doit être remplie. Déjà la Théologie, de son côté, tendant la main à la Philosophie, a introduit, parmi ses autres parties, un traité spécial des rapports de la raison et de la foi [1]. La Philosophie, à son tour, doit suivre cet exemple.

C'est ce que nous entreprenons ici.

[1] Voyez la Théologie de Perrone: *Tractatus de Analogia fidei et rationis.*



CHAPITRE II.

RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI.



I.

Ce qui distingue la saine, droite et utile Philosophie humaine, de la Philosophie stérile et arrêtée, ou pervertie et retournée, c'est que la vraie Philosophie, dans son effort complet vers la sagesse totale, peut être appelée du nom que lui donnait le moyen âge : « L'intelligence à la recherche de la foi. » Tout cet ouvrage le montrera de plus en plus, et, selon nous, cela est démontré déjà par nos études sur Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et le XVIIe siècle. S'il est vrai que tous les Philosophes du premier ordre, et notamment

Platon, ont distingué les deux régions du monde intelligible ; si cette distinction a sa racine dans les entrailles de la Philosophie ; s'il est certain, comme l'expliquent surabondamment les Philosophes et les Théologiens, que l'un de ces deux degrés est la vue des vérités absolues et nécessaires, telles que Dieu les imprime dans notre raison naturelle, et qui la constituent ; tandis que l'autre est la vue directe, immédiate de la source qui fait briller en nous ces vérités, c'est-à-dire de Dieu, contemplé, non plus comme dans un miroir, mais en lui-même ; s'il est certain que la foi est l'essai ou le commencement de cette vision directe, comme le disent saint Thomas d'Aquin et Bossuet, et que par là elle se distingue de la raison qui, d'elle-même, est incapable de cette vue, et ne peut que la regretter et la conjecturer ; si tout cela est vrai, il en résulte que la saine et droite raison est celle qui cherche les deux régions de l'intelligible, et qui poursuit sa double perfection, naturelle et surnaturelle, comme s'exprime saint Thomas : il s'ensuit que la véritable Philosophie est celle qui cherche, regrette, désire[1], attend la foi quand elle

[1] Nous montrerons ci-dessous comment ces assertions sont en parfait accord avec la proposition dix-huitième de la Bulle *Auctorem Fidei*. Il ne s'agit que d'un *désir inefficace*, ainsi que s'exprime

en est privée, et qui, lorsqu'elle la trouve, s'y enracine, la développe, s'élève au-dessus d'elle-même par cet appui surnaturel, et porte, par cette séve divine, des fruits qu'elle ne pouvait porter.

Entrons donc avec attention et respect dans cette étude des rapports de la raison et de la foi. Qu'est-ce que la raison? Qu'est-ce que la foi? Quel rapport les unit? Que peut la raison sans la foi? Quel est son devoir quand la foi est donnée?

On n'a pas assez remarqué que saint Thomas d'Aquin, le plus puissant génie peut-être qu'ait vu le monde, celui de tous les écrivains en qui la science et la sainteté, la raison et la foi ont été le mieux réunies, a écrit deux ouvrages principaux, qui sont la *Somme théologique,* et la *Somme philosophique,* et que ces deux ouvrages répondent précisément aux deux états de la raison et de la Philosophie, aux deux régions du monde intelligible. Dans la Somme théologique, le saint Docteur, comme l'observe un savant oratorien [1], « ne « fait que traduire en Philosophie la simplicité de

Billuart à ce sujet, ou au moins d'un désir absolument incapable, par lui-même, d'atteindre son objet, ou seulement de se mouvoir vers lui. D'ailleurs nous nous gardons bien d'affirmer que ce désir, quel qu'il soit, puisse exister sans aucune grâce de Dieu.

[1] Amelotte, Vie de M. de Condren.

« l'Évangile : » c'est la Philosophie après la foi, ou la foi cherchant l'intelligence. Dans la Somme adressée aux Païens, saint Thomas d'Aquin lui-même annonce que le devoir du Sage étant évidemment de parcourir les deux régions des vérités divines, celle qu'atteint la raison par elle-même, et celle qui dépasse son effort, il a l'intention, dans ce livre, de rechercher par la voie rationnelle tout ce que la raison humaine peut atteindre de Dieu. C'est la Philosophie avant la foi; c'est l'intelligence cherchant la foi.

Au début de la Somme philosophique, saint Thomas pose en ces termes la distinction des deux régions du monde intelligible, des deux ordres de vérités divines, ou plutôt, des deux manières dont il peut être donné à l'homme de connaître Dieu, double science que celui qui cherche la sagesse doit poursuivre également :

« Puisqu'il y a des hommes qui n'admettent pas, « dit-il, l'autorité de la révélation, il faut avoir re- « cours à l'usage de la raison naturelle, à laquelle « tout homme est obligé de se soumettre, mais qui « d'ailleurs dans les choses divines n'a qu'une por- « tée bornée.

« Il y a, en ce qui touche Dieu, *un double mode « de vérité*. Il y a, en Dieu, des vérités que toutes

« les forces de l'esprit humain ne peuvent attein-« dre.... Il y en a d'autres que la raison naturelle « peut atteindre, telles que sont l'existence et l'u-« nité de Dieu, et celles de même nature, que les « Philosophes, en effet, conduits par la lumière « naturelle de la raison, ont démontrées[1].

« Scruter les profondeurs de la suprême essence, « et le côté transcendant de l'intelligible divin, est « évidemment au-dessus de la raison humaine, et « c'est ce qu'Aristote lui-même paraît avoir compris « lorsqu'il affirme (Métaph. II) qu'à l'égard du prin-« cipe de l'Être qui, par sa nature, est la lumière « même, notre intelligence est comme l'œil du hi-« bou en présence du soleil[2].

[1] Est autem in his quæ de Deo confitemur *duplex veritatis modus*. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt.... Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum; et alia hujusmodi : quæ etiam Philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Contra gentes, cap. III.

[2] Multo igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ transcendentis omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic autem consonat dictum Philosophi qui in II Metaph. asserit quod *intellectus noster sic se habet ad prima entium quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem*. Ibid., cap. III, 3.

« Il y a donc, poursuit saint Thomas, DEUX DE-
« GRÉS DE LA VÉRITÉ DANS L'INTELLIGIBLE DIVIN : « l'un, que peut atteindre la recherche de la rai« son, et l'autre qui dépasse son effort[1]. »

Le saint Docteur conclut : « Il résulte évidem« ment de ce qui vient d'être dit que le Sage doit « s'occuper de ces deux ordres de vérités divines, « dont l'un est accessible à l'investigation de la « raison, dont l'autre dépasse sa portée. Il est bien « entendu que, quand je distingue deux ordres de « vérités dans l'intelligible divin, je comprends bien « qu'il n'en est pas ainsi en Dieu qui est la vérité « unique et simple ; cette distinction n'est relative « qu'à l'entendement humain, qui a deux manières « de connaître la vérité de Dieu[2]. »

Ce que dit ici saint Thomas est capital. Dans ces textes, les deux degrés de l'intelligible sont nette-

[1] DUPLICI IGITUR VERITATE DIVINORUM INTELLIGIBILIUM EXISTENTE, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit. Ibid., cap. IV.

[2] Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari... Ad quarum unam *investigatio* rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostræ, quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet. Ibid., cap. IX.

ment distingués. L'homme peut atteindre l'un par la raison naturelle telle qu'elle est, et il ne peut atteindre l'autre que par la foi. Cette distinction est relative à l'homme, non pas à Dieu. Il n'y a qu'une seule vérité qui est Dieu. Mais l'homme la peut connaître de deux manières. Les deux lumières dont parle la Théologie, la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, ne sont en Dieu qu'une même lumière, diversement reçue par l'homme. Et saint Thomas affirme comme évident, que le Sage doit s'occuper des deux.

Cette distinction étant bien établie, avec cette importante réserve, qu'elle n'est point relative à Dieu, mais à l'homme, c'est-à-dire étant bien entendu que le même Dieu est source de la lumière de la raison aussi bien que de la lumière de la foi, et qu'en lui-même il n'y a qu'une lumière; cherchons maintenant à bien connaître en quoi consistent la raison et la foi, et ce qu'elles sont l'une à l'égard de l'autre.

II.

Il y a Dieu, il y a l'âme. Dieu est une lumière qui éclaire l'âme, et que l'âme peut recevoir de deux

manières. Mais qu'est-ce qui caractérise ces deux manières ? « La lumière de la raison, dit saint Tho- « mas d'Aquin, par laquelle nous connaissons les « principes de la vérité, est une lumière que Dieu « répand en nous ; *c'est une image de la vérité in- « créée qui se réfléchit en nous* [1]. »

C'est ce que nous avons déjà dit souvent, avec saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Thomassin : la raison est la lumière de Dieu, vue en nous, réfléchie dans le miroir de l'âme, selon l'expression de saint Paul. « La certitude de la raison vient d'une « lumière que Dieu nous donne intérieurement et « par laquelle Dieu parle en nous [2]. — La lumière « de la face de Dieu rayonne sur nous, dit le Pro- « phète. C'est là la lumière de la raison naturelle « qui est l'image de Dieu [3]. » Saint Thomas, suivant en cela saint Augustin (c'est d'ailleurs la doctrine constante des Pères, des Théologiens et de la sainte

[1] Rationis lumen, quo principia sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi QUÆDAM SIMILITUDO INCREATÆ VERITATIS IN NOBIS RESULTANTIS. Verit., quæst. II, art. 1.

[2] Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito quo in nobis loquitur Deus. Verit., q. II, art. 1.

[3] Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; quod est lumen rationis naturalis in qua est imago Dei. Comment. in Paul.

Écriture), insiste partout sur cette haute origine de la raison. Pour lui, « la raison est l'impression « de la lumière divine en nous [1]. » Pour lui, « la « lumière naturelle, mise dans l'âme, est l'illumi- « nation de Dieu [2]. » Pour lui, « les principes de la « raison pratique comme ceux de la raison spécu- « lative, sont des données naturelles qui existent « dans l'âme [3]. » Mais cette vue en nous de la lumière de Dieu, saint Thomas l'appelle, d'après saint Paul, vision dans un miroir [4]; elle est absolument distincte de la vue de la lumière de Dieu en Dieu, qui n'est plus la vision spéculaire, mais bien la vision par essence [5].

« Sans doute, dit saint Thomas d'Aquin, quand « on voit, par la raison, des vérités certaines, im- « muables, éternelles, qui dès lors sont au-dessus « de nous, on peut dire qu'on les voit en Dieu, « puisque nous ne connaissons rien que par sa lu- « mière, et que la raison est une participation de

[1] Impressio divini luminis in nobis. 1ª. 2ᵉ. q. XCI, art. 2.

[2] Ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei. 1ª. 2ᵉ. q. IX, art. 1.

[3] Naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium ita et principia operabilium.

[4] Visio specularis.

[5] Cognitio per essentiam.

« cette lumière ; car, dit saint Augustin, ces spec« tacles intelligibles ne nous deviennent visibles « qu'illuminés par leur soleil qui est Dieu. Mais de « même que dans le monde des corps, pour voir « les objets sous le soleil, il n'est pas nécessaire de « voir la substance et le globe du soleil, de même « pour cette vision intellectuelle par la raison, il « n'est pas nécessaire de voir l'essence de Dieu [1]. »

Saint Thomas en disant ce qu'est la raison, commence ici à faire entendre ce qu'est la foi. La raison est comme la vue du monde sous le soleil ; et la foi, ou du moins la vision dont la foi est un essai, un avant-goût, une imparfaite participation, est comme la vue du soleil même [2].

[1] Omnia dicimus in Deo videri, in quantum participatione sui luminis omnia cognoscimus ; nam et ipsum naturale lumen rationis est quædam participatio divini luminis.... Disciplinarum spectamina videri non possunt nisi aliquo velut suo sole illustrentur videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis ; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei. 1a. q. XII, art. 11 ad 3m.

[2] Le mot *foi*, dit Billuart, a plusieurs sens. Tantôt, par exemple, il signifie *conscience* (ce que nous appelons *foi naturelle* ou *sens divin*) ; tantôt il signifie la *doctrine de la foi, l'objet même de la foi ;* tantôt enfin il signifie cette vertu divine dont le principe est la grâce, dont l'objet formel est Dieu seul, dont le motif formel est la sagesse

Ceci s'appuie encore sur le beau texte déjà cité dans notre étude sur la Théodicée de saint Thomas d'Aquin : « La lumière, pendant notre voyage ter- « restre, se donne à nous de deux manières. Tan-

et l'autorité de Dieu seul, dont l'objet matériel est tout ce que Dieu a révélé, et dont la règle est l'Église catholique seule. C'est cette vertu, prise en elle-même, considérée dans le don surnaturel, dans la lumière surnaturelle qui la constitue, que saint Thomas, transformant ce qu'avait dit saint Paul, définit : « Une habitude de l'âme « qui commence en nous la vie éternelle, et par laquelle l'intelli- « gence adhère aux choses divines qu'elle ne voit pas (*Fides est « habitus mentis quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens in- « tellectum nonapparentibusassentire.* » Cependant saint Thomas n'insiste pas tellement sur l'obscurité de la foi, qu'il n'en dise aussi : « La foi est, en un sens, science et vision (*Fides etiam quodam- « modo scientia et visio dicitur.*) » (Verit. XIV, art. 4) ; et ailleurs : « La foi est un commencement imparfait de la connaissance à venir « (*Fides est quædam prælibatio brevis cognitionis quam in futuro « habebimus.*) » (Verit., art. 2 ad 9m.) Saint Thomas fait aussi le mot *foi* synonyme de lumière surnaturelle, lorsqu'il dit : « *Cette « lumière, qui est la foi,* est ce qui produit l'assentiment aux vé- « rités divines ; et c'est par là qu'elle tient de la perfection ; mais « comme on ne possède pas cette lumière parfaitement, l'imperfec- « tion intellectuelle subsiste avec la foi. (*Ex lumine simplici, quod « est fides, causatur id quod perfectionis est,* assentire ; *sed in quan- « tum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur « imperfectio intellectus.*) » (Verit. XIV, 2 ad 3m.) C'est en ce sens que plusieurs catéchismes définissent la foi : « Un don de Dieu et « une lumière surnaturelle qui nous fait adhérer aux vérités révé- « lées de Dieu. »

« tôt en un degré moindre, et comme sous un « faible rayon : *c'est la lumière de notre intelli-* « *gence naturelle* qui est une participation de la « lumière éternelle, mais éloignée, défectueuse, « comparable *à une ombre* mêlée d'un peu de « clarté : ce qui met dans l'homme cette raison, « ombre de l'intelligence, dont la clarté sans plé- « nitude engendre les diversités d'opinions qu'effa- « cera le rayonnement direct de la lumière. Tantôt « la lumière se donne en un plus haut degré, dans « une clarté plus abondante, *et nous met comme* « *en face du soleil.* Mais là notre regard est ébloui, « parce qu'il contemple ce qui est au-dessus du « sens humain ; *et c'est là la lumière de la foi.* »

D'où il résulte clairement, ainsi que de toute notre étude sur la Théodicée de saint Thomas d'Aquin, que, selon le Docteur angélique, il y a deux degrés de l'intelligible divin, auquel répondent la raison et la foi : que la lumière, en elle-même, est une, mais que l'esprit créé la voit de deux manières, directement ou indirectement. Ou bien il en voit en lui-même la ressemblance, l'image et le reflet [1] : et cette lumière réfléchie est la lumière de la raison. Ou bien l'esprit créé peut voir la lumière en

[1] Similitudo veritatis increatæ in nobis resultantis.

Dieu même ; il en peut voir, non plus en soi-même, mais en Dieu, la source et les rayons directs, comme quand notre œil regarde le soleil. Et cette lumière directe est la lumière surnaturelle, qui commence dans la foi, quoiqu'elle n'arrive à sa consommation que dans la vue béatifique.

Cette distinction entre la raison et la foi, entre la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, est celle de toute la Théologie chrétienne. Rappelons-nous ce que nous avons vu dans notre étude de Thomassin. Nous y avons trouvé précisément la même doctrine et comme le commentaire de saint Thomas. Selon Thomassin, la raison voit sans doute la vérité de Dieu ; mais elle n'en reçoit la lumière que tempérée, selon ce qu'elle peut porter en son état présent. Ce sont des rayons de l'éternelle lumière du Verbe, mais descendus en nous (*condescensiones quasdam*). Ces rayons mêmes constituent la raison (*hoc sic inest rationi, ut hoc ipsum ipsa ratio sit*). C'est Dieu se montrant aux âmes, non tel qu'il est, mais tel qu'elles sont (*radius Deitatis ostendentis se, non qualis ipsa est, sed quales ipsæ sunt*). Et, dit encore Thomassin, copiant ici saint Grégoire de Nysse, qui parle comme saint Augustin et Platon, ces rayons sont des simulacres, des images et des imitations de Dieu (*simulacra, similitudines*

et quasi imitamenta). Oui, dit-il, c'est un simulacre et une très-lumineuse image de la divinité. Le spectacle des éternels principes, d'après saint Augustin (*spectacula illa æternarum rationum*), c'est Dieu lorsqu'il nous envoie sa lumière, et qu'il l'imprime en nous, mais ce n'est pas Dieu même directement présent (*non immigrando sed inscribendo*); en un mot, dit toujours Thomassin, ce degré de l'intelligible divin, selon saint Thomas et saint Paul, est comparable à un miroir où Dieu se montre en y envoyant ses rayons (*nimirum hæc specula sunt in quæ radios suos Deus ejaculatur, in quibus videtur*).

Aux yeux de Thomassin, cette doctrine sur la nature de la raison, savoir : qu'elle n'est qu'une certaine vue du Verbe, et que les vérités immuables, géométriques, logiques, morales, sont vues dans la lumière du Verbe, cette doctrine n'est pas seulement celle des Pères et des Théologiens, c'est évidemment celle du Christ et de l'Écriture sainte.

Après avoir caractérisé la raison, Thomassin décrit les deux degrés de l'intelligible que nous cherchons à bien connaître. « Le premier degré de la « science, dit-il, donne quelque vérité qui ne peut « pas ne pas être vraie, qui est éternelle, immua- « ble : ce sont les raisons éternelles, rayons de l'in-

« corruptible vérité qui se montre toujours et « partout à tout être doué de raison.

« Mais qu'un esprit aime à poursuivre cette lu-« mière, à y rester et à se purifier sous ses rayons ; « alors il devient à son tour lumière, il peut rece-« voir la vraie pureté, et devenir enfant de Dieu, « digne enfin de voir Dieu [1]. »

Donc, selon Thomassin, le premier degré donne la vue de vérités certaines, de principes immuables, qui sont la lumière du Verbe dans l'âme ; mais le second donne la vue de Dieu même. Ce sont bien les deux degrés de l'intelligible, dont l'un est la sphère naturelle de la raison, mais dont l'autre est surnaturel, et n'est donné qu'aux régénérés, dans cette lumière dont le commencement est la foi. En un mot, le premier degré montre Dieu dans le miroir de l'âme, et le second Dieu en lui-même.

Saint Augustin ne l'entend pas autrement, comme nous l'avons déjà montré. Mais il l'exprime d'une manière particulièrement énergique, quand il appelle les deux lumières : « lumière illuminante et « lumière illuminée (*lumen illuminans et lumen « illuminatum*). » La raison n'aperçoit que la lumière illuminée. Et la vision directe, dont la foi est

[1] De Proleg. Theol., tom. III, cap. IX, § 7.

l'essai, n'a pour objet que la lumière illuminante. C'est ce qu'enseigne ce grand docteur, lorsque, parlant de sa science humaine avant la foi (*cum deformiter et sacrilega turpitudine in doctrina pietatis errarem* [1]), il se compare à un homme qui tourne le dos à la lumière et la face aux objets. Cette comparaison est la vérité précise sur ce point. « Je mettais « ma joie en ces choses, dit-il, et ne connaissais « pas la source d'où leur vient leur certitude et « leur vérité. *J'avais le dos tourné à la lumière et « la face aux objets qu'illumine la lumière.* De sorte « que mon regard qui voyait les objets éclairés, « n'était pas éclairé lui-même [2]. » Et ce n'est pas de la connaissance sensible, proprement dite, que parle ici saint Augustin, mais bien de la connaissance rationnelle; il s'agit ici des vérités abstraites et géométriques, des propriétés immuables, nécessaires, des figures et des nombres (*de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris*). La lumière naturelle de la raison, selon saint Augustin, est donc une lumière réfléchie, l'autre est directe. Cette

[1] Confess., I, 192.

[2] Et gaudebam in eis et nesciebam unde esset quidquid ibi verum et certum esset. DORSUM enim HABEBAM AD LUMEN, ET AD EA QUÆ ILLUMINANTUR FACIEM : unde ipsa facies mea quæ illuminata cernebat, ipsa non illuminabatur. Ibid., I, 191.

dernière, le regard la reçoit elle-même, venant de source, et ne la tire point des objets, ne l'abstrait point des créatures.

Or, ces comparaisons se trouvent être ce que la Philosophie peut dire de plus profond et de plus clair sur ce sujet. La raison est une certaine vue de Dieu, voilà qui est considérable et positif. Mais ce n'est pas la vue directe, immédiate de la substance et de l'essence de Dieu. C'est une vue de Dieu par reflet; c'est une image de Dieu qu'aperçoit l'âme en se voyant.

Ceci est clair, simple et certain, intelligible à tous, utile, fécond, et c'est le dernier mot de ce que les philosophes du premier ordre, èt les théologiens, ont dit sur la nature de la raison.

L'importance et la fécondité de cette théorie de la raison consiste surtout, en ce que, du même coup, on comprend que la raison est quelque chose de corrélatif à la foi : de telle sorte que, lorsqu'on sait ce qu'est la raison, on sait aussi, jusqu'à un certain point, ce qu'est la foi. Si l'on comprend qu'il y a deux manières de voir Dieu, indirectement et dans son image, directement et en lui-même, on comprend que, si la raison est le premier de ces deux modes dont l'homme voit Dieu, il reste le second. C'est ce que tout Philosophe admettra, et le

théologien peut alors lui dire : Ce second mode de la vision de Dieu est celui que nous appelons surnaturel. Le Philosophe, s'il est vrai Philosophe, l'entendra. De plus, on comprend aussitôt que la raison, arrivée à son terme naturel, et contemplant ces spectacles intelligibles, illuminés par ce divin soleil qu'elle ne voit pas, peut, comme elle le fit en Platon même, reconnaître que ce ne sont encore là que des fantômes divins, conjecturer que le soleil existe, et regretter de ne le pas voir. Or le commencement, obscur et imparfait, de cette connaissance surnaturelle de Dieu, c'est la foi.

III.

Cette distinction est tellement fondamentale et générale, qu'elle se retrouve par analogie dans toute l'histoire du développement de l'homme relativement à Dieu.

Saint Paul, établissant, dans l'Épître aux Hébreux, la difference des deux Testaments, de la loi de Moïse et de la foi chrétienne, l'avait en vue. Qu'on relise cette Epître. On trouvera partout dans cette continuelle comparaison qu'il établit entre

les deux Testaments, entre la loi et la grâce [1], l'analogie de la raison et de la foi.

Dans l'un, Dieu a parlé par les Prophètes (cap. I. 1); dans l'autre, il nous parle directement par son Fils, qui est Dieu. L'un est la parole de Moïse nous annonçant Dieu; l'autre est Dieu même (cap. III. 3, 4). Il faut dépasser ce premier degré, qui est infirme, et ne va pas directement au salut éternel. La loi n'a pas donné la perfection. Mais voici une meilleure espérance, celle de l'union à Dieu (cap. VII. 18, 19). La loi n'a pour prêtre que l'homme infirme; mais ce qui vient après la loi, c'est le Fils, éternel et parfait (cap. VIII. 28). Dans l'Ancien Testament, Dieu nous prend par la main; dans le Nouveau, Dieu nous prend par le cœur (cap. VIII. 9, 19). L'Ancien n'est que l'image et l'ombre des choses célestes (*exemplari et umbræ cœlestium*); le Nouveau donne les choses célestes elles-mêmes, le ciel lui-même (*ipsa cœlestia, ipsum cœlum*). (Cap. IX. 23, 24.)

[1] Ce n'est pas qu'on puisse soutenir qu'il n'y avait point de grâce sous la loi et dans la loi, ce qui a été condamné par la Bulle *Auctorem fidei*. Mais ceci, loin de détruire notre analogie la confirme, car nous pensons aussi comme on le verra plus bas que, dans la vie réelle, la grâce se mêle continuellement à la raison, même lorsque la raison agit dans son propre domaine.

Il y a deux tabernacles dont l'un se nomme *justice du siècle* (*Sanctum sæculare*), et l'autre *Saint des saints* (*Sancta sanctorum*) (cap. IX. 1, 3). Celui-ci était *derrière le voile*. Il est maintenant *révélé*. C'est le Christ même qui s'en est fait le prêtre, pour donner le salut éternel, par ce tabernacle plus parfait et plus grand, qui n'est pas de cette création, c'est-à-dire qui est surnaturel (cap. IX. 11, 12).

Oui, la loi n'avait que l'ombre des biens à venir (*umbram enim habens lex futurorum bonorum*); mais la foi donne la vie (*justus autem ex fide vivit*) La foi est la substance des choses que l'on espérait (*Est fides sperandarum substantia rerum*) (cap. X. 1; cap. XI. 1). Sous la loi il y avait une voix qui parlait sur la terre, c'est maintenant une voix qui nous parle du ciel (cap. XII. 25, 27). Et cette voix doit changer la terre, lieu du passage de l'homme, en royaume immuable de Dieu.

IV.

Reprenons. Il n'y a qu'une lumière en Dieu qui est Dieu. Mais pour l'intelligence créée, il y a deux degrés dans l'intelligible divin : on obtient d'abord la vue indirecte de Dieu, et puis la vue

directe, vue de l'essence. Telles sont les deux lumières appelées naturelles et surnaturelles, lumière de la raison et lumière de la foi.

Cela posé, qu'est-ce que peut la raison sans la foi? Quel est son devoir avant la foi? Nous venons déjà de le dire amplement d'après saint Thomas d'Aquin. Elle peut atteindre le premier des deux ordres de vérités qu'on distingue dans l'intelligible divin. Elle le peut, elle le doit; et, de fait, selon le même Docteur, ces vérités, qui sont l'existence de Dieu, son unité et les autres de même nature, ont été démontrées par divers Philosophes, éclairés par la lumière naturelle de la raison[1].

La raison naturelle peut, sans le secours de la révélation surnaturelle, connaître avec certitude plusieurs vérités, non-seulement de l'ordre géométrique, mais encore touchant Dieu; et il faut admettre cette proposition théologique : « La saine « raison, sans le secours de la révélation surna- « turelle, peut connaître avec certitude plusieurs « vérités de l'ordre naturel qu'on peut nommer

[1] Quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est : Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi, quæ etiam Philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Contra gent., cap. III.

« préambules de la foi[1]. » On nomme erreur des *supernaturalistes* l'erreur de ceux dont parle saint Thomas d'Aquin qui soutiennent « que l'existence « de Dieu ne peut être trouvée par la raison, mais « doit être reçue par la seule voie de la révélation « et de la foi[2]. » C'est une erreur, dit-il, et cette erreur (*hic error*) il la réfute longuement [3].

Cette tendance fanatique qui veut refuser à la raison naturelle tout pouvoir, soit pour connaître Dieu, soit, en général, pour connaître avec certitude, a souvent essayé de se reproduire dans l'Église, mais elle a toujours été repoussée, notamment dans Luther, Calvin, Baius, Quesnel, et récemment dans M. de Lamennais.

« N'est-ce pas Luther qui a écrit, dit Érasme, « que toute discipline, tant pratique que spécula- « tive, est damnée? Que toute les sciences spécula- « tives sont des péchés et des erreurs[4]? » Luther

[1] Plures veritates naturalis ordinis quæ tanquam præambula fidei spectari possunt absque supernaturali revelationis subsidio, recta ratio omnimoda certitudine cognoscere potest. (Perrone.)

[2] Quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Contra gentes, lib. I, cap. XII. — [3] Ibid.

[4] Nonne Lutherus scripsit omnem disciplinam tam practicam quam speculativam esse damnatam? Omnes scientias speculativas esse peccata et errores? (Cité par Perrone. T. II, p. 1393.)

niait la raison naturelle aussi bien que le libre arbitre.

Selon Calvin toutes les facultés de notre âme sont entièrement infectées par le mal. La liberté morale, dont l'homme s'enorgueillit, n'est qu'une chimère. L'homme ne peut produire par lui-même que des actions vicieuses et des péchés. Voilà donc toutes nos facultés naturelles maudites[1].

Suivant Baius toutes les vertus des Philosophes sont des vices, et c'est une doctrine pélagienne que d'admettre quelque bien naturel, c'est-à-dire quelque bien produit par les seules forces de la nature, et par le seul effort de la Philosophie[2].

Quesnel prétendait que toute connaissance de Dieu, même naturelle, même dans la Philosophie païenne, ne peut venir que de Dieu même et que, sans la grâce, elle ne produit que vanité, présomption, opposition à Dieu[3].

[1] Institut., liv. II, chap. II.

[2] Omnia opera infidelium sunt peccata, et Philosophorum virtutes sunt vitia. 25. Baii.— Cum Pelagio sentit qui boni aliquid naturalis hoc est quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. 37 Baii.

[3] Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. 41. Quesnel.

M. de Lamennais ne niait pas seulement le pouvoir qu'a la raison de connaître plusieurs vérités relatives à Dieu, il allait jusqu'à refuser à la raison le pouvoir d'affirmer avec certitude notre propre existence. « La certitude rationnelle de notre existence « isolée, dit-il, supposerait comme également certaine la certitude de notre raison et même son « infaillibilité; car *affirmer qu'on est*, c'est énoncer un jugement, et, s'il était possible qu'on se « trompât en disant *j'existe*, on ne serait pas rationnellement certain de son existence. Soutenir « que chaque homme a en soi-même la certitude « rationnelle de son existence, c'est donc déclarer « qu'on adopte la Philosophie Cartésienne, avec « toutes ses conséquences. C'est se jeter dans les « inconvénients, les contradictions, les absurdités « inhérentes à cette Philosophie aussi dangereuse « qu'elle est niaise[1]. » Paroles étonnantes qui justifient parfaitement le mot de saint Augustin : « Il « est vraiment à craindre qu'on n'en vienne à se « défier de la raison ou à la détester au point de « rejeter l'évidence même[2]. »

[1] Défense de l'essai. P. 192 et suiv.

[2] Metus est ne in tantum odium vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuæ veritati fides habenda videatur. De Magistro.

On sait que ce système a été complétement réfuté par le P. Rosaven, avec une irrésistible logique et une grande abondance d'érudition[1].

Du reste, toutes ces erreurs luthériennes, calvinistes, jansénistes, et tout ce pyrrhonisme prétendu catholique, qui ne voit que les plaies de la nature humaine, en méconnaît les ressources, lui refuse toute lumière et toute force, lui ôte le libre arbitre comme la raison, toutes ces erreurs ont été, à toutes les époques, condamnées par l'Église. Ces sombres doctrines, comme on l'a remarqué, tiennent du manichéisme. Le manichéisme, cette flatterie insensée de l'ordre surnaturel, enseignait que la nature est l'œuvre de Satan, que l'ordre de la grâce seul est bon; que le Nouveau Testament seul est vrai, et qu'en dehors de lui et avant lui, tout est faux et mauvais, même l'Ancien Testament, même la loi naturelle, ses dogmes et ses préceptes.

Les moindres traces de ces fondamentales erreurs sont subversives, et il est incontestable que la guerre à la raison est une insulte au Verbe de Dieu, qui se révèle comme la lumière éclairant tout homme venant en ce monde. Quand l'Évangile

[1] Examen d'un ouvrage intitulé : *Des doctrines philosophiques sur la certitude*, par J. L. Rosaven, S. J. Avignon, 1833.

parle de la lumière des hommes, cette lumière des hommes, disent les commentaires, qu'adopte saint Thomas, c'est la raison. Aussi l'Église n'a cessé de veiller sur ce point, et tout récemment encore (1849) l'un des Conciles provinciaux de France, revu et approuvé par le Saint-Siége, signale l'erreur des écrivains qui, « pour élever la foi dépri- « ment la raison avec excès, ébranlent par là même « le double fondement de la raison et de la foi, et « menacent de renverser les deux [1]. » C'est le phénomène inverse de celui que nous montre l'histoire des sophistes, lesquels, attaquant la foi au nom de la raison, finissent par nier la raison. A force d'attaquer la raison au nom de la foi, on ruinerait aussi la foi, comme le dit le Concile de Rennes.

De ce point de vue on n'a jamais assez loué ni remarqué le rôle des Jésuites dans l'histoire de la Philosophie chrétienne, et comment leur imperturbable bon sens, à toutes les époques et jusqu'à nos jours, les a toujours portés au premier rang des défenseurs de la raison et de la liberté humaine.

[1] Qui dum fidem extollunt et rationem plus æquo deprimunt, fidei simul et rationis fundamenta convellentes, ruinam utrique, quod Deus avertat, luctuosissimam parant. Concile de Rennes. Décret XXIII.

Et, chose étrange, s'ils sont devenus impopulaires, c'est surtout pour avoir soutenu au XVIIe siècle cette cause de la raison et de la liberté, contre la popularité des jansénistes[1].

V.

En général, ce que l'Église réprouve, c'est la négation d'un don quelconque de Dieu, naturel ou surnaturel.

On peut résumer sur ce point toute la Théologie orthodoxe par quelques mots du pieux et savant Cornélius à Lapide, dans son parallèle des deux sagesses, sagesse humaine par la raison, sagesse divine par la grâce et la foi[2].

Le judicieux auteur commence par exalter la première pour mettre la seconde beaucoup plus haut encore. Il considère la droite raison comme guide de la vie humaine[3]. Dieu, dès l'origine, a mis

[1] Voir les travaux contemporains des RR. PP. Chastel, Cahours, Daniel, etc.

[2] Encomium sapientiæ, et parallelismus Ethices naturalis et divinæ.

[3] Rectam rationem quasi datam sibi a Deo facem, sibique viæ ac vitæ ducem.

dans l'homme, en la proportionnant à sa nature, une noble et divine loi, expression des raisons éternelles et vivantes qui sont en Dieu[1]. Seulement, par le péché, cette sagesse est obscurcie, mêlée d'erreurs et de nuages, et assoupie en beaucoup de choses (*fucata, nebulis errorum præstricta, sopita multis in rebus*). C'est là notre raison, source de la sagesse naturelle.

Mais « si la sagesse profane des Philosophes a été « si utile et si glorieuse pour le monde, combien « plus utile et glorieuse sera la sagesse divine et sa- « crée qui dépasse celle des Philosophes, comme la « foi surpasse la raison, la grâce la nature, et le « ciel la terre[2]. » — Voilà la vérité : les fruits de la raison, même dans l'antiquité, sont bons; mais ceux de la grâce et de la foi les surpassent incomparablement.

« La sagesse a pour premier titre de gloire son « origine. La sagesse naturelle a, pour origine, la

[1] Ab ipsa jam olim ejus infantia, similem ei legem congrue adæquando indidit, nobilem illam divinam, et ab æternis illis viventibusque in ipsomet Deo rationibus expressam.

[2] Si enim Ethica profana Philosophorum orbi tanto fuit splendori et commodo, quanto erit Ethica sacra et divina eorum qui Philosophos omnes tanto intervallo transcenderunt, quanto fides rationem, gratia naturam, cœli terram!

« nature, c'est-à-dire Dieu, en tant qu'il est et qu'on « peut l'appeler nature créatrice, auteur et maître « de la nature. Mais la sagesse surnaturelle et divine « a pour origine Dieu, en tant qu'auteur de la grâce « et de tous les biens surnaturels. » Tel est sur cette question le point de vue orthodoxe. Nous l'avions déjà prouvé par saint Thomas d'Aquin. Nous allons maintenant le montrer par une autorité théologique plus grande encore.

L'autorité de saint Thomas d'Aquin, dont la Somme théologique fut placée, au Concile de Trente, en regard de la sainte Écriture, serait de toutes les autorités la plus haute, s'il n'existait un livre, composé par ordre du Concile de Trente, afin d'être envoyé dans l'univers entier comme catéchisme commun de la catholicité. Ce livre, écrit sous l'influence prépondérante de saint Charles Borromée, et publié par Pie V, est appelé, dans la préface même de l'ouvrage, « l'œuvre de l'Église universelle (*Uni-* « *versalis opus Ecclesiæ*). » Or voici le début de ce Catéchisme œcuménique : « Telle est la nature de « l'âme et de l'intelligence humaine que, quoi- « qu'elle ait pu découvrir par elle-même, à force de « travail et de soin, beaucoup de vérités dans l'or- « dre des choses divines, cependant la plus grande « partie de ces vérités, celles qui mènent au salut

« éternel, fin pour laquelle Dieu créa l'homme à « son image, la raison ne peut les voir ni les con- « naître par la seule lumière naturelle[1].

« Les perfections invisibles de Dieu, comme l'en- « seigne l'Apôtre, sa puissance éternelle et sa divi- « nité sont visibles à l'intelligence par le spectacle « des choses créées ; mais le Mystère caché que n'ont « connu ni les siècles, ni les générations, dépasse « tellement l'intelligence humaine, que s'il n'avait « été manifesté aux saints, à qui Dieu, par le don « de la foi, a révélé les richesses et la gloire de son « alliance nouvelle avec les hommes, ce mystère, « cette sagesse qui est Jésus-Christ, aucun effort « humain n'eût pu l'atteindre[2]. »

[1] Ea est humanæ mentis et intelligentiæ ratio, ut, cum alia multa quæ ad divinarum rerum cognitionem pertinent, *ipsa per se*, magno adhibito labore et diligentia investigaverit ac cognoverit, maximam tamen illorum partem, quibus æterna salus comparatur, cujus rei imprimis causa homo conditus, atque ad imaginem et similitudinem Dei creatus est, naturæ lumine illustrata cognoscere aut cernere nunquam potuerit.

[2] Invisibilia quidem Dei, ut docet Apostolus (Rom. I, 20), a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas; *verum mysterium illud* (Coloss. I, 26) quod absconditum est a sæculis, et generationibus, ita humanam intelligentiam superat, ut, nisi manifestatum fuisset sanctis, quibus voluit Deus fidei munere notas facere divitias gloriæ

C'est là le début du Catéchisme romain. Plus loin, dans le corps de l'ouvrage, nous trouvons un parallèle complet, établi entre la raison et la foi. Il n'y a qu'à citer, en rappelant à tous les catholiques que ceci est leur Catéchisme, tel que les souverains Pontifes, depuis trois siècles, le présentent à l'Église entière. Voici ce parallèle [1] :

sacramenti hujus in gentibus, *quod est Christus, nullo studio* homini ad eam sapientiam adspirare licuisset.

[1] In hoc enim multum inter se differunt christiana Philosophia, et hujus sæculi sapientia, quod hæc quidem naturalis tantum luminis ductu ab effectibus, et ab iis quæ sensibus percipiuntur, paulatim progressa, non nisi post longos labores vix tandem invisibilia Dei contemplatur, primamque omnium rerum causam et auctorem agnoscit atque intelligit : *contra vero illa humanæ mentis aciem ita exacuit, ut in cœlum nullo labore penetrare possit, atque divino splendore collustrata, primum quidem æternum ipsum luminis fontem,* deinde quæ infra ipsum posita sunt, intueri, ut nos (I Petr. II, 9) vocatos esse de tenebris in admirabile lumen, quod est apud Apostolorum principem, cum summa animi jucunditate experiamur et (I Petr. I, 8) credentes exultemus lætitia inenarrabili. Lucem enim, ut ait Apostolus, inhabitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit nec videre potest.... Nam ut mens nostra ad Deum, quo nihil est sublimius, perveniat, necesse est eam omnino a sensibus abstractam esse ; cujus rei facultatem in hac vita naturaliter non habemus.

Quamvis hæc ita sint, non reliquit tamen Deus, ut inquit Apostolus (Act. 14, 16), semetipsum sine testimonio, benefaciens, de cœlo dans pluvias, et tempora fructifera, implens cibo et lætitia corda

« La grande différence entre la Philosophie chré-
« tienne et celle du siècle consiste en ce que cette
« dernière, guidée par la seule lumière naturelle,
« prenant pour point de départ les choses visibles
« et les effets de Dieu, ne s'élève à comprendre les

hominum. Quæ causa fuit Philosophis nihil abjectum de Deo sentiendi, et quidquid corporeum, quidquid concretum et admistum est, ab eo longissime removendi; cui etiam bonorum omnium perfectam vim et copiam tribuerunt ut ab ea tanquam a perpetuo quodam et inexhausto fonte bonitatis ac benignitatis omnia ad omnes creatas res atque naturas perfecta bona dimanent; quem sapientem, veritatis auctorem et amantem, justum, beneficentissimum, et aliis nominibus appellaverunt, quibus summa et absoluta perfectio continetur; cujus immensam et infinitam virtutem, omnem complentem locum et per omnia pertingentem esse dixerunt.

Magna et præclara hæc sunt, quæ de Dei natura sacrorum librorum auctoritati consentanea, et consequentia ex rerum effectarum *investigatione Philosophi cognoverunt.*

Quanquam in eo etiam cœlestis doctrinæ necessitatem cognoscimus, si animadvertamus fidem non solum hoc præstare, quemadmodum supradictum est, ut quæ viri tantum sapientes longo studio consecuti sunt, ea rudibus quoque et imperitis hominibus statim pateant atque in promptu sint; verum ut rerum notitia, quæ fidei disciplina comparatur, multo certior, atque ab omni errore purior in mentibus nostris insideat, quam si eas ipsas res, humanæ scientiæ rationibus comprehensas, animus intelligeret. Sed quanto præstantior divini luminis cognitio censenda est, ad quam non communiter omnibus naturæ contemplatio, sed proprie credentibus fidei lumen aditum patefecit.

« perfections invisibles de Dieu que peu à peu,
« difficilement, après de longs travaux, et parvient
« ainsi à connaître que Dieu est, et qu'il est cause
« première et auteur de toutes choses. Mais la foi
« au contraire élève et fortifie tellement le regard
« de notre âme, qu'elle pénètre le ciel sans effort,
« s'y trouve enveloppée de la lumière de Dieu, peut
« contempler d'abord la source même de l'éter-
« nelle lumière, puis dans cette source toutes les
« choses créées, en sorte que l'âme connaît par ex-
« périence, comme le dit le prince des Apôtres,
« qu'elle est appelée à l'admirable lumière de Dieu,
« et elle tressaille de bonheur dans sa foi.

« Dieu habite, dit l'Apôtre, une lumière inacces-
« sible, que nul homme ne voit ni ne peut voir.
« Notre âme pour arriver à la sublimité de Dieu
« doit être dégagée des sens. C'est ce qui est impos-
« sible en cette vie par les seules forces de la na-
« ture.

« Ce n'est pas toutefois qu'en aucun temps, Dieu
« ait laissé l'homme sans témoignage de lui-même;
« il a rempli le monde de biens, dit l'Apôtre; il a
« donné au ciel la rosée, à la terre sa fécondité, à
« tout ce qui vit sa nourriture, au cœur de l'homme
« sa joie. Et c'est là ce qui apprit aux Philosophes
« à ne rien attribuer de bas à la majesté de Dieu;

« à éloigner de son idée toute matière, tout mélange « grossier ; à lui attribuer tout bien et toute vertu, « en un degré parfait ; à le concevoir comme la « source, vive et inépuisable, de toute bonté, de « toute qualité, d'où découle sur les créatures « toute perfection ; à l'appeler sage, ami de la vé- « rité, principe de vérité, et autres noms qui sup- « posent la souveraine et absolue perfection ; enfin « à le dire immense, infini dans sa force, dans sa « grandeur, dans sa puissance et son action.

« Tels sont les grands traits de la connaissance « de Dieu, vraiment conformes à la nature de Dieu, « et à l'autorité des saints Livres, que la Philoso- « phie a découverts dans la contemplation de la « nature (*investigatione cognoverunt*). Et toutefois « sur ce point même on connaît aussitôt la néces- « sité de l'enseignement divin, si l'on remarque que « la foi, non-seulement donne, comme on l'a déjà « dit, aux plus simples et aux plus ignorants, de « suite et clairement, les connaissances que les « Sages n'obtiennent qu'à force de temps et d'ef- « forts ; mais encore qu'elle imprime dans l'âme « une connaissance plus certaine et plus pure que « si l'intelligence y parvenait par le travail de la « pensée humaine : outre que la lumière de la foi « ouvre aux croyants un autre ordre de connais-

« sances divines que ne saurait donner le spectacle « de la nature. »

Ceci donc est l'enseignement du Catéchisme universel. Toute la question y est traitée, réglée, jugée.

Notre raison peut par elle-même (*ipsa per se*) découvrir (*investigare*, *investigatione cognoscere*) beaucoup de vérités touchant la connaissance de Dieu, son existence, ses perfections et son infinité (*bonorum omnium perfectam vim.... immensam et infinitam virtutem*). Quant à l'autre ordre de vérités divines, celles qui vont à la vie éternelle, la raison, par la seule lumière naturelle, n'y peut rien.

La raison en un sens voit Dieu, elle le contemple (*invisibilia Dei contemplatur*), mais ce n'est que par ses effets (*ab effectibus*); elle le voit dans les choses créées par lui (*ex rerum effectarum investigatione*). C'est une vue indirecte[1]. La sagesse chrétienne au contraire (*christiana Philosophia*), celle qui a pour principe la foi, pénètre le ciel et contemple la source même de l'éternelle lumière (*æternum ipsum luminis fontem*); notre esprit arrive à Dieu même (*ut mens nostra ad Deum perveniat*),

[1] Per effectus non potest haberi notio Dei, quoad quid est, DIRECTE ET PER SE; INDIRECTE et per accidens potest haberi (Billuart, Dissert. I, art. II. Utrum sit Deus).

ce qui est impossible en cette vie par les seules forces de la nature (*cujus rei facultatem in hac vita naturaliter non habemus*). C'est donc une vue, une connaissance directe de la source.

Encore une fois, tel est sur ce sujet l'enseignement de la Théologie catholique dans tous les temps.

Il n'y a aucun motif, et il n'y a aucune possibilité, si l'on s'en rapporte soit à la raison même, soit à la foi, de mettre la raison ni plus haut ni plus bas.

VI.

Nous venons de voir que, selon saint Thomas d'Aquin et tous les Théologiens orthodoxes, et enfin selon la plus grande de toutes les autorités théologiques, le Catéchisme du Concile de Trente, la raison naturelle, même individuelle, peut quelque chose, a sa certitude propre, et, par elle-même, découvre et démontre des vérités, nommées par les Théologiens *préambules de la foi*, qui constituent l'un des deux ordres de l'intelligible divin.

Mais il y a des limites posées par la Théologie à

la puissance de la raison, même dans cet ordre de vérités naturelles qui forment son domaine propre.

Saint Thomas, qui soutient si énergiquement la puissance naturelle de la raison, n'en reconnaît pas moins les bornes évidentes et les faiblesses dont nous sommes tous témoins. Il affirme que, si les hommes n'avaient que la raison seule pour arriver à connaître Dieu, même dans celui des deux ordres intelligibles que peut atteindre la raison, il en résulterait trois choses [1] : « D'abord, peu d'hommes « arriveraient à connaître Dieu. En second lieu, ce « petit nombre de philosophes privilégiés n'y par- « viendraient qu'après beaucoup de travail. En « troisième lieu, comme le plus souvent l'erreur se « glisse dans les recherches de la raison humaine, « des vérités, même démontrées rigoureusement, « laisseraient encore des doutes dans l'esprit, parce « qu'on ignore la force de la démonstration, et

[1] Sequerentur tria inconvenientia si hujusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. 1° Unum est quod paucis hominibus cognitio Dei inesset. Secundum inconveniens quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur. Et ideo in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue cum videant a diversis diversa doceri (Gent. I, 4).

« qu'on voit, par le fait, tant de systèmes divers. »

Ces assertions de saint Thomas d'Aquin n'ont pas besoin de preuves ; elles ne sont que la simple expression de ce que chacun sait et voit, en soi, autour de soi, et dans l'histoire de l'esprit humain.

Or voici sur ce que peut et ne peut pas la raison naturelle, une distinction théologique fort simple, mais dont nous comprendrons, j'espère, la profondeur. La raison humaine, naturelle, sans secours spécial de la grâce, peut quelque chose, mais elle ne peut pas tout, même dans l'ordre naturel des vérités. C'est ce que la Théologie a formulé ainsi : « L'homme déchu peut, sans le secours spécial de « la grâce, connaître plusieurs vérités de l'ordre « naturel. — La grâce de Dieu est nécessaire à « l'homme déchu pour connaître toutes les vérités « de l'ordre naturel [1]. » La première de ces propositions est évidente. La seconde est ce qu'exprime si bien Bossuet par ce beau mot : « La sagesse hu« maine est toujours courte par quelque endroit. » Fénelon à son tour la développe ainsi : « Les hom« mes, comme un auteur de notre temps l'a fort

[1] Potest homo lapsus, absque speciali gratiæ auxilio, nonnullas ordinis naturalis veritates cognoscere. — Necessaria est Dei gratia homini lapso ad omnes veritates ordinis naturalis cognoscendas,

« bien remarqué, *n'ont point assez de force pour* « *suivre toute leur raison*. Aussi suis-je bien persuadé que nul homme, sans la grâce, n'aurait, « par ses seules forces naturelles, toute la constan- « ce, toute la règle, toute la modération, toute la « défiance de lui-même qu'il lui faudrait pour la « découverte des vérités mêmes qui n'ont pas be- « soin de la lumière supérieure de la foi; en un « mot, cette Philosophie naturelle qui irait, sans « préjugé, sans impatience, sans orgueil, *jusqu'au* « *bout de la raison purement humaine est un ro-* « *man de Philosophie*. Je ne compte que sur la « grâce pour diriger la raison, même dans les bor- « nes étroites de la raison, pour la découverte de « la vraie religion. » Ceci est donc bien entendu, et devra être du reste developpé plus bas.

VII.

Il y a donc une borne certaine et rigoureuse, posée à la puissance de la raison purement naturelle. La raison, par elle-même, peut quelque chose, mais elle ne peut pas tout, même dans l'ordre de la vérité naturelle. Par la nature des choses, la totalité des vérités lui échappe.

Mais, encore une fois, elle peut quelque chose; elle a sa certitude propre; elle trouve, elle démontre avec certitude et connaît, jusqu'à un certain point, plusieurs vérités naturelles, comme l'existence de Dieu, ses attributs, la liberté morale et la spiritualité de l'âme.

Néanmoins il faut bien s'entendre sur ce qu'est la raison naturelle, la saine raison, afin de ne point tomber dans cette erreur qu'on appelle le *rationalisme*. Il faut se défier de l'ignorance sophistique qui considère la raison comme indépendante de Dieu et des hommes, et comme ne relevant que de l'individu seul.

Et d'abord rien dans l'homme n'est indépendant. Son être même, pour être actuellement, dépend de Dieu, aussi bien que sa vie, sa raison, et toutes ses facultés. C'est ce que savent tous les vrais Philosophes; tous, nous l'avons vu, parlent comme saint Thomas d'Aquin, et disent que la raison dépend de la lumière de Dieu. « La sagesse éternelle, dit saint « Augustin, ne cesse pas un instant de parler à la « créature raisonnable, » et cette perpétuelle et naturelle parole de Dieu en nous, c'est la raison. La lumière des hommes, ainsi nommée par l'Évangile, le Verbe qui illumine tout homme venant au monde, est la source de la raison. N'oublions

pas ce point, nous en verrons les conséquences.

Il y a plus. Par le fait, comment s'éveille la raison dans chaque homme? Le Verbe de Dieu dans l'âme, est la vraie source de la raison; puis en réalité, la raison en puissance de chaque homme nouveau-né s'éveille sous la parole des autres hommes, par l'expression de leur raison déjà formée. L'homme, créé raisonnable, développe les germes de sa raison, d'abord parce que Dieu lui parle intérieurement dans la lumière naturelle qu'il fait briller sur l'âme, c'est la doctrine de saint Thomas; et ensuite, parce que le genre humain, par la parole articulée l'AVERTIT, c'est le mot de saint Augustin, d'entendre actuellement la vérité, qu'il était capable d'entendre.

De sorte que la raison se développe, dans chaque homme, de la même manière que la foi, d'après ce que la Théologie catholique enseigne sur le développement de la foi.

La foi premièrement vient de Dieu, c'est un don de Dieu (*ex interiore instinctu Dei*). C'est une lumière surnaturelle que l'homme refuse ou reçoit librement; mais secondement, selon saint Paul, elle vient de l'ouïe (*ex auditu fides*).

« La foi, dit saint Thomas d'Aquin, vient prin-
« cipalement par cette lumière infuse (*fides princi-*

« *paliter ex infusione*); mais quant à sa détermi-« nation, elle vient de l'ouïe [1]. Il faut deux choses « pour la foi, dont l'une est l'inclination du cœur, « ce qui ne vient pas de l'ouïe, mais de la grâce; « l'autre est la détermination des articles de foi, « ce qui vient de l'ouïe [2]. »

Ainsi, Dieu inspire au dedans; l'Église de Dieu parle au dehors, et, sous cette double influence, l'homme libre accepte ou rejette cette lumière, par un acte simultané d'intelligence et de volonté.

De même pour la raison. C'est comme un germe lumineux que Dieu met en chaque homme; mais la parole articulée, survenant du dehors, développe le germe.

Seulement il est bien visible que, dans l'un et l'autre cas, le germe lumineux que Dieu met dans l'âme, est l'élément principal. La foi vient *principalement* de la lumière infuse (*fides principaliter ex infusione*). Cette lumière de grâce est proprement le principe de la foi. Et quant à la raison,

[1] Fides principaliter est ex infusione; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu. 4. d. 4. q. 2, 2.

[2] Dicendum est quod ad fidem duo requiruntur, quorum unum est cordis inclinatio ad credendum, et hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiæ; aliud est determinatio de credibili, et istud est ex auditu. In Epist. ad Rom. x, lect. 2.

saint Augustin et saint Thomas précisent d'une manière admirable comment l'adhésion à la vérité, le fondement même de la certitude, vient de cette lumière intérieure, par laquelle Dieu nous rend raisonnables. « Ne va pas au dehors, rentre en toi-« même, nous dit saint Augustin, c'est dans l'hom-« me intérieur qu'habite la vérité[1] ! Dans tout ce « qu'entend l'intelligence, ce que consulte l'esprit, « ce n'est pas la parole qui résonne au dehors, « mais c'est la vérité qui préside au dedans : la « parole, peut-être, nous avertit de consulter cette « vérité qui est au dedans[2].

« La certitude de la science et de l'intelligence, « dit saint Thomas d'Aquin, vient de l'évidence « même de ce qui est appelé certain[3]. C'est la lu-« mière naturelle qui donne à notre esprit la cer-« titude de ce qu'il connaît dans cette lumière, « comme par exemple les premiers principes[4]. —

[1] Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. De vera Relig., cap. 39.

[2] De universis autem quæ intelligimus, non loquentem qui personat foras, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. De magistro, cap. II, 18.

[3] Certitudo quæ est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur. 3. d. q., art. II, q. 3.

[4] Per lumen naturale, intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, ut in his principiis. Contra gent., lib. III, cap. CLIV

« La certitude de ce que l'on sait vient donc de la « lumière de la raison, intérieurement donnée de « Dieu à l'homme, et par laquelle Dieu parle en « nous; elle ne vient pas de l'homme qui nous « parle au dehors, si ce n'est en tant que l'enseigne- « ment ramène les conclusions à leurs principes : « ce qui d'ailleurs ne nous donnerait nulle science « certaine, s'il n'y avait en nous d'avance la certi- « tude de ces principes auxquels les conclusions « sont ramenées [1]. »

Et cette certitude rationnelle, selon saint Thomas d'Aquin, est entière. « Il y a, dit-il, tel fondement « de vérité, où aucune apparence d'erreur ne peut « se mêler, par exemple dans les premiers princi- « pes [2]. »

Donc, pour la raison comme pour la foi, le prin-

[1] Dicendum quod certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia : et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur EST EX LUMINE RATIONIS DIVINITUS INTERIUS INDITO, QUO IN NOBIS LOQUITUR DEUS, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens : ex quo tamen nos certitudinem scientiæ non acciperemus, nisi in nobis esset certitudo principiorum, in quæ conclusiones resolvuntur. De verit. Quæst. II, art. 1.

[2] Invenitur aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in primis principiis. 2. d. 25. Art. 2. 0.

cipal est toujours la lumière intérieure donnée de Dieu, surnaturelle ou naturelle.

Bossuet compare heureusement, sous ce rapport, la génération de la raison à celle de la foi. « Il ne « faut pas s'imaginer, dit-il, que les enfants, en qui « la raison commence à paraître, pour ne pas sa- « voir arranger leurs raisonnements, soient inca- « pables de ressentir les impressions de la vérité. « On les voit apprendre à parler dans un âge plus « infirme encore; de quelle sorte ils l'apprennent; « par où ils font le discernement entre le nom et le « verbe, le substantif et l'adjectif, ni ils ne le sa- « vent, ni nous, qui avons appris par cette méthode, « ne le pouvons bien expliquer, tant elle est pro- « fondément cachée. Nous apprenons à peu près « de même le langage de l'Église. *Une secrète lu- « mière nous conduit dans un état comme dans « l'autre : là, dans la raison; ici, dans la foi.* La « raison se développe peu à peu, et la foi infuse « par le baptême en fait de même [1]. »

Ainsi, dans les deux cas, il y a une lumière secrète au fond de l'âme. Là, dans la raison; ici, dans la foi. Cette lumière, dans l'un et l'autre cas, est l'élément principal. Puis le langage du genre hu-

[1] Conf. avec Claude.

main développe le germe de la raison, et la parole de l'Église développe le germe de la foi.

Il faut donc trois choses pour le développement de la raison. Il faut l'âme, capable de connaître; il faut Dieu, source unique de lumière, répandant sa lumière sur le miroir de l'âme, qui d'abord ne la sait pas voir, comme les yeux de l'enfant nouveau-né ne voient pas la lumière du soleil; puis intervient le genre humain par sa parole, et l'expression de sa raison déjà formée, qui excite l'âme à voir, et développe, par une très-mystérieuse génération, le germe obscur de la raison.

Ainsi se développe la raison. Y a-t-il impossibilité absolue à ce qu'elle se développe autrement? Dieu ne peut-il la susciter lui seul sans le secours de la parole d'un homme raisonnable et parlant? C'est ce qu'il serait tout au moins téméraire d'affirmer, ou plutôt il est évident qu'on ne peut l'affirmer, puisque de fait Dieu a développé, lui seul, la raison du premier homme, de même que, selon saint Thomas et selon toute la Théologie, Dieu peut lui seul et sans la parole de l'Église, développer, par révélation, la foi dans un homme isolé.

Mais bornons-nous à constater ici que, sauf exception surnaturelle, telle est la loi. La raison individuelle n'est pas dans l'homme une force ab-

solue et indépendante, invariable, immuable, subsistant par elle-même, égale et identique en tous : elle dépend au contraire, dans son principe et dans son développement, dans sa source et dans son cours, non-seulement de nous-mêmes, mais de Dieu et du genre humain. Les hommes nous imposent, dès l'origine, par la communication du langage, une sorte de raison toute faite, plus ou moins développée, plus ou moins pure, mais où se trouvent, nécessairement, tous les éléments essentiels de la raison ; ils nous forment par le dehors, pendant que Dieu ne cesse de provoquer en nous la source vive de la raison originale, certaine, éternelle, infaillible ; et sous ces influences l'âme raisonnable et libre, selon son ardeur ou sa lenteur, son indifférence ou son avidité pour la lumière, son recueillement ou son épanchement au dehors, s'attache plus ou moins, soit à cette source originale, soit à cette raison toute faite, soit à ses éléments essentiels, soit à ses développements bâtards.

De ce point de vue nous pourrons facilement établir ce qu'est la saine raison, ou la raison perverse et corrompue ; en d'autres termes, ce qu'est la vraie tendance philosophique ou son contraire. Nous pourrons faire un nouveau pas très-important dans cette étude de la raison, comparée à la

foi, et, dans cette analyse des deux degrés de l'intelligible divin, on comprendra mieux la marche de l'esprit vers l'un et l'autre, et ce que nous nommons l'effort vers la sagesse totale.

VIII.

La loi de l'homme est celle-ci : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, et de toutes tes forces. C'est le premier commandement ; et le second, qui lui est semblable, dit l'Évangile, est celui-ci : « Tu aimeras « ton prochain comme toi-même. »

Je dis que ce double précepte, qui est la loi de l'homme entier, renferme aussi la loi de la raison, et nous montre comment elle est saine, et comment elle est corrompue.

En effet l'homme raisonnable et libre, placé entre Dieu, père et principe de la raison, et l'humanité qu'il faut peut-être appeler mère de la raison, doit accomplir cette loi, pour maintenir en lui la raison droite et saine, au lieu de la pervertir. N'est-ce pas manifeste? Dès que l'individu en vient à mépriser l'humanité en tant que nourrice et mère de son intelligence, à se croire plus grand qu'elle et

que sa tradition; dès qu'il n'aime pas aussi de tout son cœur, de toute son âme, l'attrait du désirable et de l'intelligible, voix intérieure et permanente de Dieu, source d'où lui vient la lumière, cela veut dire que cet homme commence à corrompre et à pervertir sa raison. Que si, venant à se rétrécir de plus en plus dans l'égoïsme moral et intellectuel, cet homme se rend ainsi toujours plus incapable, je ne dis pas de savoir clairement, mais de sentir au moins que la source de sa raison est au-dessus de lui, et que l'esprit, par conséquent, doit écouter et obéir avec humilité; s'il s'habitue à profaner cette source, comme n'étant que lui-même et dépendant de lui; si, ce qui est plus grave, il entre en défiance de cette source, là où elle est pourtant divine; s'il conteste avec la lumière, et cherche, avec *malignité*[1], les preuves de la lumière, et la démonstration de l'évidence; s'il vient à se donner la mission de construire l'évidence, de créer la lumière par ses propres opérations, au lieu de la recevoir comme séve de ces opérations; s'il veut se rendre en quelque sorte auteur de sa raison, en prenant pied au-dessus des principes au lieu de se mettre au-dessous; si, dis-je, un homme est dans cette voie, c'est qu'il

[1] Insidiose. Eccl. cap. XXXII, v. 20.

a déjà pris « ce cœur mauvais d'incrédulité radi-« cale [1], dont parle saint Paul, qui rompt avec le « Dieu vivant. » Cette âme, dans l'exercice de sa raison, ne dépend plus de la source divine de la raison; en elle, la raison faillible qui reçoit et s'égare, comme parle Fénelon, s'est séparée de l'immuable raison qui donne, redresse et illumine; en un mot, cet esprit s'est séparé du Dieu vivant.

Cette âme alors, comme le dit un texte sacré, est *déracinée, doublement morte* [2]. Non-seulement elle n'a pas marché de la raison vers la foi; elle ne s'est point enracinée dans la lumière surnaturelle; mais elle a brisé, autant qu'il a dépendu d'elle, la racine naturelle de la lumière de Dieu; elle a perdu cette foi, cette force innée, principe de la raison, dont parlent la Théologie et la Philosophie. Et cela même est l'origine de la grande tendance sophistique dont les excès et les folies, dans tous les siècles, souillent l'histoire de l'esprit humain, et qui est justement la raison renversée, la Philosophie retournée. Et en effet, l'effort pour repousser Dieu au lieu de le chercher, l'effort pour se soumettre

[1] Cor malum incredulitatis discedendi a Deo vivo.

[2] Eradicatæ, bis mortuæ. Saint Jude, 12.

la lumière au lieu de s'y soumettre, la volonté de démontrer l'évidence par la raison, au lieu d'illuminer la raison par l'évidence ; l'habitude de rendre inconnu ce qui est connu, au lieu d'aller par la vue du connu à celle de l'inconnu ; l'incroyable manie de prétendre creuser au-dessous des racines pour les séparer de la terre, au lieu de monter avec elles jusqu'à leurs fruits, n'est-ce pas là, en toute précision, la marche rationnelle retournée ? Or, ceux qui connaissent l'histoire de la Philosophie, savent que tout cela se pratique et n'a cessé de se pratiquer. Et pourquoi ? Parce que les âmes n'observent pas, dans l'ordre intellectuel, la loi qui nous oblige à aimer Dieu par-dessus toutes choses, et les hommes comme nous-mêmes. L'esprit, par un orgueil secret et habituel, quoique souvent irréfléchi, veut s'élever au-dessus de l'humanité et au-dessus de Dieu. C'est tout retourner, tout renverser. C'est une imitation du péché satanique, et c'est la source de la *sagesse diabolique* dont parle saint Jacques, qui n'est autre chose qu'un effort en sens contraire de la sagesse, un travail entrepris en aversion de Dieu.

La raison, dans un homme, en vient donc parfois à douter de son propre principe ; et d'autres fois elle va jusqu'à rompre avec ce principe.

Nous trouvons, dans un philosophe contemporain, d'énergiques descriptions de ces deux degrés de la ruine intellectuelle. Ces citations feront mieux comprendre au lecteur la réalité de cet affreux état. « *Nous croyons,* dit M. Jouffroi ; c'est un fait, *mais* « *ce que nous croyons*, *sommes-nous fondés à le* « *croire?* Ce que nous regardons comme la vérité, « est-ce vraiment la vérité ? Cet univers qui nous « enveloppe, ces lois qui nous paraissent le gou- « verner, et que nous nous tourmentons à décou- « vrir, cette cause puissante, sage et juste que, *sur* « *la foi de notre raison,* nous lui supposons ; ces « principes du bien et du mal que respecte l'hu- « manité, et qui nous semblent la loi du monde « moral ; tout cela ne serait-il pas une illusion, un « rêve conséquent, et l'humanité comme tout cela, « et nous qui faisons ce rêve, comme le reste ? « Question effrayante, doute terrible, qui s'élève « dans la pensée solitaire de tout homme qui ré- « fléchit [1]. »

Par où l'on voit que celui qui décrit ce doute le partageait lui-même, du moins par instants, puisqu'ailleurs il appelle « *une étrange illusion*, celle « des Philosophes de nos jours qui s'obstinent en-

[1] Jouffroi, Mélang. philosoph., 2e édit., p. 187.

« core à résoudre l'impossible *problème de la vé-*
« *rité absolue,* et à dissiper par l'esprit humain un
« doute qui, frappant l'esprit humain lui-même, ne
« saurait jamais être détruit[1]. »

Mais voici comment le même penseur décrit l'état intellectuel qui survient, lorsqu'on sort de ce doute par la négation, par la supposition qu'il *n'existe aucune vérité absolue :* « Si notre bouche,
« dit-il, peut énoncer cette hypothèse, notre intel-
« ligence ne la peut comprendre. Car si certaines
« choses existent, elles existent d'une certaine ma-
« nière, et il y a entre elles certains rapports ; il est
« donc absolument vrai qu'elles existent, qu'elles
« existent de telle manière, et qu'il y a entre elles
« tels rapports. Que si, au contraire, rien n'existe,
« il est absolument vrai que rien n'existe. *Pour*
« *que la vérité absolue* n'existât pas il faudrait donc
« que certaines choses existassent et n'existassent
« pas en même temps, qu'elles eussent et n'eussent
« pas en même temps certaines manières d'être, et
« qu'il y eût et n'y eût pas en même temps entre
« elles certains rapports ; ce qui est contradictoire.
« Si quelque chose est, il y a de la vérité absolue ;
« si rien n'est, il y en a encore. Quiconque nie qu'il

[1] Préface des œuvres de Reid (p. 190-192).

« y ait de la vérité absolue, nie à la fois la réalité « et le néant, ou plutôt affirme la coexistence de « ces deux choses : la langue même se refuse à ex- « primer une pareille absurdité ; elle est forcée de « faire exister ce qui est le contraire de l'existence, « le néant [1] ! » M. Jouffroi ne se doutait pas que, pendant qu'il parlait ainsi, toutes ces absurdités ou plutôt tous ces délires étaient textuellement enseignés en Allemagne par Hégel, et que le plus savant des peuples acceptait cet enseignement.

La raison peut donc se corrompre parmi les hommes par suite *de ce mauvais cœur incrédule qui rompt avec le Dieu vivant* et avec l'ensemble du genre humain, et qui sépare ainsi l'esprit de son propre principe, et de sa racine nécessaire.

Voilà ce qu'est la raison corrompue. Qu'est-ce alors que la saine raison ?

La saine raison est celle de l'homme qui, recevant comme tout autre esprit la lumière qui nous éclaire tous, pratique la loi à l'égard de cette raison-Dieu, comme parle Bossuet, c'est-à-dire l'aime, et la cherche de toutes ses forces. La saine raison, c'est la raison de l'homme faisant tout ce qu'il peut, dans le mystère de l'âme et de la conscience, pour

[1] Jouffroi, Mélanges philos., 2e édit., p. 210.

se soumettre à la raison divine, son principe et sa source.

Mais en quoi donc consiste au juste cette soumission qui nous attache, dans l'ordre naturel, au Dieu vivant ?

C'est ce qu'il nous faut étudier en détail.



CHAPITRE III.

SUITE DES RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI.



I.

Il faut savoir que, dans l'ordre naturel même, il existe une sorte de foi qui, par son autorité intérieure, impose à notre esprit l'assentiment. Il y a une conscience intellectuelle, comme il y a une conscience morale, et, de même que la voix de la conscience morale est celle de Dieu, la voix de cette conscience intellectuelle est aussi celle de Dieu. Ce point est tellement capital qu'on ne peut le trop méditer.

Voyons sur quoi la Théologie d'une part, et la Philosophie d'autre part, s'appuient pour affirmer l'existence *de la foi naturelle*.

On lit dans la sainte Écriture cette parole remarquable : « En toutes tes œuvres crois à ton âme « avec foi. De là dépend la pratique des préceptes. « Celui qui croit à Dieu observe la loi [1]. »

Évidemment il ne s'agit point ici de la foi dont le principe est la lumière surnaturelle, et dont la règle est l'Église catholique; il s'agit ici de cette foi dont le principe est la lumière naturelle, qui éclaire tous les hommes dans la conscience et la raison.

Le texte sacré, disent les commentateurs, ne parle point ici de la foi théologique, de la foi chrétienne surnaturelle (*fides supernaturalis christiana*), mais de celle qui est la dictée pratique de la conscience (*fides quæ est practicum conscientiæ dictamen*), qu'on nomme encore *foi morale*, *foi pratique particulière (fides moralis et particularis practica)*, ou encore : ferme confiance de l'âme en Dieu (*certa animi fiducia in Deo*). Quant à la foi théologique, on n'en peut pas dire : « Suis avec foi les « mouvements de ton âme, *crois à ton âme* avec « foi (*crede ex fide animæ tuæ ;* » mais il en faut

[1] In omni opere tuo crede ex fide animæ tuæ; hoc est enim conservatio mandatorum. Qui credit Deo, attendit mandatis. Eccli., cap. XXXII, 27, 28.

dire : « Crois à Dieu. » La foi théologique a Dieu même et Dieu seul pour objet, non pas l'âme ; tandis que la foi naturelle, principe de la raison, s'adresse à l'âme éclairée de Dieu. C'est une foi indirecte à Dieu.

Tel est encore le sens du texte de saint Paul : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché (*omne autem quod non est ex fide peccatum est*) ; » l'Église elle-même a décidé ce point, car elle a condamné cette proposition de Baïus : « Toutes les œuvres des infidèles (c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas la foi chrétienne surnaturelle) sont des péchés [1]. » Saint Paul, ce qui résulte d'ailleurs du contexte, n'a donc pas voulu parler de la foi chrétienne surnaturelle quand il dit : « Tout ce qui ne « vient pas de la foi est péché. » Donc il a évidemment parlé de cette *foi naturelle* dont le principe est la voix de Dieu dans la conscience et la raison.

Souvent les théologiens parlent de la foi naturelle sous d'autres noms. Quand la sainte Écriture dit : « L'homme sensé croit à la loi de Dieu ; » et ailleurs : « L'insensé a dit en son cœur il n'y a point « de Dieu ; » il est clair que les mots *sensé* et *insensé* signifient l'âme qui a ou qui n'a pas cette foi.

[1] Omnia opera infidelium sunt peccata. 35. Baii.

De même quand saint Augustin dit : « Nous avons « dans l'homme intérieur un autre sens bien plus « sublime que le sens extérieur, c'est celui qui nous « fait discerner le juste de l'injuste [1]. » Il est visible que saint Augustin parle ici de ce que Perrone nomme : « La foi qui est la dictée pratique de la « conscience (*fides quæ est practicum conscientiæ « dictamen*). » Il est clair encore que ce dernier Théologien a en vue le même fait intérieur, lorsque, parlant du sentiment en général, il s'exprime ainsi : « Nous n'entendons pas refuser à l'homme « ces sentiments que la main bienfaisante du Créa- « teur a placés dans le cœur de l'homme pour le « conduire plus facilement et plus suavement à la « vérité, à la justice, à l'ordre. Nous admettons un « *sens rationnel* (*sensum rationalem*), qui pousse « l'esprit au vrai et en jouit. Nous admettons un « *sens moral*, qui, par sa nature, approuve ce qui « est juste et honnête en soi, s'y complaît, con- « damne et déteste le mal. Nous admettons un *sens* « *du beau*, par lequel l'homme sait aimer et goû- « ter tout ordre et toute beauté. Celui qui voudrait « arracher du cœur humain ce triple sens que Dieu

[1] Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe præstantiorem quo justa et injusta sentimus.

« même y a mis et qui naît de ce général et invin-
« cible attrait du désirable et de l'intelligible, qui
« ne quitte jamais l'âme, celui-là mutilerait la na-
« ture humaine et lui ôterait son plus essentiel
» élément[1]. »

Ce sens qu'éveille en nous l'attrait du désirable et de l'intelligible qui est Dieu, c'est bien le sens divin ; et ce sens qui nous fait immédiatement discerner le bien et le mal, est cette dictée pratique de la conscience, que notre auteur nomme foi.

II.

Mais nous trouvons dans la sainte Écriture un chapitre qui jette sur cette question la plus belle et la plus éclatante lumière. Qu'on veuille bien un instant méditer avec nous ces divins textes.

« Dieu a créé l'homme de la terre, et l'a fait à
« son image[2]. » Voilà la création du corps de

[1] Perrone, Prælect. theol., t. II, p. 1330.

[2] Deus creavit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum. Et iterum convertit illum in ipsam, et secundum se vestivit illum virtute.

Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum super corda illorum, os-

l'homme et de son âme, faite à l'image de Dieu.

« Puis, Dieu convertit l'homme de nouveau en « cette image, et le revêt de vertu selon lui-même. » Il est impossible à un théologien de ne pas voir, dans ce second verset, l'élévation de l'homme à la vie surnaturelle. L'auteur sacré, après avoir parlé de la création, parle aussitôt après de cette nouvelle création, par laquelle Dieu reprend sa créature, la convertit, la ramène à lui, la revêt de vertu selon lui-même, c'est-à-dire la revêt de sa propre vertu.

Mais bientôt le texte sacré parle de la science et du *sens* que Dieu donne aux hommes, et la distinction des deux ordres, naturel et surnaturel, devient tout à fait évidente.

« Il a créé la science dans leur esprit et a rempli « de *sens* leur cœur, et il leur a montré la distinc- « tion du bien et du mal. Il a posé son regard sur « leur cœur pour leur apprendre à voir la gran-

tendere illis magnalia operum suorum. Ut nomen sanctificationis collaudent: et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus.

Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos. Testamentum æternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. Et magnalia honoris ejus vidit oculus illorum, et honorem vocis audierunt aures illorum. Eccli., cap. XVII.

« deur de ses œuvres, à louer son saint nom, à le « glorifier dans ses merveilles, à raconter la beauté « de ses œuvres. »

Évidemment, il s'agit ici de la lumière naturelle qui nous fait connaître Dieu *par ses œuvres*. Il s'agit de cette science que Dieu donne à l'esprit en le créant, qui est la raison, et de ce discernement naturel du bien et du mal, qui est la conscience. Et, par conséquent, ce *sens* dont Dieu remplit le cœur, en y posant son regard, est ce sens naturel dont nous parlons, qui fait sentir à l'homme la grandeur de Dieu dans ses œuvres, et lui apprend à s'élever des beautés créées jusqu'à leur Créateur.

Mais ce qui suit est manifestement de l'ordre surnaturel.

« Il ajoute à cela sa doctrine, et les rend héritiers « de la loi de vie. Il contracte avec eux une alliance « éternelle, leur manifeste sa justice et ses juge- « ments. Et leur œil voit la beauté de sa gloire, et « leur oreille reçoit l'honneur d'entendre sa voix. »

Ce don surajouté, cet héritage de la loi de vie; cette alliance éternelle, cette justice de Dieu; cette vue de la grandeur de Dieu non plus dans ses œuvres, mais dans sa propre gloire, qu'ils voient de leurs yeux; cet honneur d'entendre de leurs propres oreilles sa voix même, tout cela est surnaturel.

Donc, dans ce texte complet et suivi, on aperçoit clairement la distinction bien tranchée de ce qui est naturel et surnaturel; et il est visible que ce sens dont Dieu remplit notre cœur, en le touchant de son regard, en même temps qu'il met en nous la science créée, est de l'ordre purement naturel, et qu'il faut distinguer dès lors *un sens divin* naturel et *un sens divin* surnaturel, comme on distingue une connaissance naturelle et une connaissance surnaturelle de Dieu, un amour naturel et un amour surnaturel de Dieu. D'où il suivrait que chacune des trois puissances de l'âme pourrait atteindre Dieu de deux manières, naturellement et surnaturellement, et qu'il y aurait entre les deux ordres un parallélisme complet. Saint Jean a dit : « Le Fils de « Dieu nous a donné un *sens* pour connaître le vrai « Dieu. » Ce *sens* divin surnaturel, qui est la foi ou son principe, correspond à un élément essentiel de la nature humaine, à ce *sens* divin naturel, dont parle le texte sacré, et par lequel nous connaissons Dieu dans ses œuvres; et ce sens divin naturel est la foi naturelle dont parle saint Paul, foi par laquelle il faut croire à son âme, dit la sainte Écriture, foi que la Théologie nomme, « dictée pratique de la « conscience. »

Ainsi, le mot foi en Théologie a deux sens. On

distingue la foi chrétienne surnaturelle, dont le principe est la lumière surnaturellement donnée de Dieu, et la foi naturelle dont le principe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, dans la conscience et la raison, « foi humaine naturelle qui est dans l'individu comme la base de la « raison humaine [1]. »

III.

Et maintenant, qu'en pensent les philosophes ?

Les philosophes, en tous cas, emploient le mot, à commencer par Aristote, pour signifier l'adhésion spontanée, immédiate, aux premiers principes indémontrables de la raison ou spéculative, ou pratique.

Le principe de la démonstration, dit Aristote, n'est pas démonstration (ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις) ; de même le principe de la science n'est pas science (οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη). Toute science étant discursive, il n'y a pas de science des principes (τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη) [2]. Les principes certains

[1] De la Grâce et de la Nature, par M. l'abbé Rohrbacher, p. 96.
[2] Post. analyt., 19.

et premiers sont ceux qui *font foi* par eux-mêmes, sans emprunter leur certitude d'ailleurs (τὰ μὴ δἰ ἑτέρων ἀλλὰ δἰ αὑτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν). Quand il s'agit de ces principes on ne peut demander le pourquoi (οὐ δεῖ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί); chaque principe, pris en lui-même, fait foi (ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν). On ne peut les démontrer, on n'en a pas la science, et il est impossible d'en rien dire (ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν), par cela même qu'ils sont antérieurs à tout [1]. Comment ces principes sont-ils connus? Par l'expérience venant éveiller dans l'âme l'universel qui y était latent (ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠμερήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ). Ces principes l'esprit les atteint par un *mouvement inductif* (τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον), par lequel même la sensation déploie l'universel dans l'âme (καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ [2]). Ce mouvement inductif, qui réveille dans l'âme l'universel, est comme un acte de foi rationnel qui adhère aux premiers principes.

Et en effet cette adhésion nécessaire, dans la lumière intelligible [3], aux principes premiers, indémontrables, dont on n'a pas la science, dont on ne

[1] Topiq., I, 1, 2. — [2] Post. analyt., 19. — [3] Ibid.

peut rien dire, et que nient les sophistes parce qu'ils en demandent en vain la démonstration, cette adhésion, Aristote l'appelle *foi* (πίστις) partout où il en parle. Il emploie le mot même qui depuis a été élevé par les Pères de l'Église à signifier la foi chrétienne. Ce n'est pas qu'il entende par ce mot une opinion aveugle ; il y voit au contraire une adhésion de l'esprit à l'évidence, dans la lumière intelligible. Mais n'est-ce pas ainsi que l'entend également saint Thomas, quand il dit : « De même que « l'homme, par la lumière naturelle de l'intelli- « gence, adhère aux principes ; de même par la lu- « mière de la foi, divinement répandue dans l'âme, « l'homme adhère aux choses de la foi [1]. » Et Thomassin l'entend comme saint Thomas, lorsqu'il nomme foi l'adhésion à l'évidence des premiers principes.

Les philosophes alexandrins, poussés par les Chrétiens, entrèrent plus avant dans cette voie, et développèrent les germes que recèlent sur ce point Aristote et Platon. Proclus en dit de fort belles choses, que cite et approuve Thomassin. Et saint Athanase, dans sa Vie de saint Antoine, expose heureusement cette doctrine. Il raconte que saint

[1] 2a. 2. q. II, art. 3.

Antoine, dans un voyage à Alexandrie, voulant amener quelques philosophes à la foi chrétienne, commença par leur parler de la foi naturelle philosophique, en leur disant : « Que cette foi est de « toutes les manières de connaître la plus sûre » (ἡ διὰ πίστεως ἐνέργεια ... ταύτην εἶναι τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν) Puis il leur posa formellement cette question : « Quelle est, en toutes choses, et surtout s'il s'agit « de Dieu, la manière de connaître la plus parfaite? « Est-ce la voie de démonstration ou l'opération de « la foi dans l'âme? Et lequel est antérieur à l'au- « tre, ou l'acte de foi, ou la démonstration rai- « sonnée? Les philosophes répondirent immédia- « tement : C'est l'acte de foi [1]. » La question était bien posée par saint Antoine : et les philosophes ont fort bien répondu, d'après Aristote et Platon.

Mais sur ce point, un singulier travail s'est opéré dans la Philosophie moderne.

Descartes avait dit : *Je crois* à l'existence du monde, parce que Dieu est véridique, et ne peut me tromper. Il allait trop loin et dépassait la saine

[1] Τὰ πράγματα, καὶ μάλιστα ἡ περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσις, πῶς ἀκριβῶς διαγινώσκεται, δι' ἀποδείξεως λόγων, ἢ δἰ ἐνεργείας πίστεως; καὶ τί πρεσβύτερόν ἐστιν, ἡ δἰ ἐνεργείας πίστις, ἢ δια λόγων ἀπόδειξις. D. Athan., Ex Vita S. Antonii.

Théologie, aussi bien que la saine Philosophie. Il faisait un détour, un raisonnement pour croire à l'existence du monde; tandis que cette foi naturelle, rationnelle, dont parlait Aristote, et dont entend parler Descartes, est immédiate, et s'attache à son objet même, sans nul mélange externe de raisonnement, son objet étant justement un fait premier indémontrable. Mais Descartes, introduisant le raisonnement entre cette foi et son objet, donne lieu aux idéalistes et aux sceptiques de nier l'existence des corps. Kant, indigné de cet excès, veut rétablir la vérité; il entreprend de ruiner radicalement ce scepticisme et cet idéalisme. Pour cela, il distingue la raison abstraite, séparée de cette foi rationnelle, naturelle, qui la rend saine, solide et droite; il la distingue de la saine raison, de la droite raison, qui s'appuie « sur cette foi rationnelle, » ainsi nommée par lui en propres termes (*Vernunft glaube*), « qui seule, dit-il, peut donner « à la raison humaine son orientation[1]. »

Mais Kant est un professeur maladroit, lourd et confus, qui s'embarrasse dans la première moitié de sa démonstration, qui perd haleine dans la seconde, et qui, par cette distinction poussée à ou-

[1] Was heißt sich im Denken orientiren? Opuscul. VI.

trance, ouvre la voie à toute la série des sophistes enfantée par l'Allemagne. Ceux-ci s'emparent précisément de cette raison artificiellement abstraite de la foi rationnelle, comme étant la raison elle-même, la vraie raison, la raison totale, et ils s'en servent pour tout détruire. Et en cela ils justifient Kant, puisque, partant de cette raison désorientée, ils arrivent, en effet, comme nous le voyons aujourd'hui, à nier les premiers principes, certains, indémontrables, soit de la raison théorique, soit de la raison pratique, au point de contredire formellement les deux axiomes cités par Aristote, comme le dernier degré possible de l'évidence : « Qu'il n'y « a pas de milieu entre le oui et le non, et qu'il « est impossible qu'une même chose soit et ne soit « pas tout à la fois. »

Pendant ce temps, des esprits plus calmes cherchent à maintenir le sens commun. Les Écossais analysent patiemment la pensée, et trouvent en effet qu'il y a partout, à l'origine, en ce qui touche les faits premiers et les principes premiers, un élément d'adhésion immédiate, spontanée, non raisonnée, qu'ils appellent foi. Ce fait, avec ses développements, est le seul résultat utile de la Philosophie Écossaise. Mais il est important. C'est un effort pour rentrer dans le vrai.

Toutefois, ce n'est nullement une découverte, et notre Théologie, comme on a pu le voir, savait cela depuis longtemps. Aristote même l'avait déjà compris.

IV.

Ici, Thomassin surtout est admirable. Considéré soit comme théologien, soit comme philosophe, il a tout dit sur ce point capital, et à ma connaissance, il est le seul. On se rappelle son chapitre intitulé : « Plus profondément que l'intelligence « même, il existe dans l'âme un sens secret qui « *touche* Dieu, plutôt qu'il ne le voit ou ne l'en« tend. » Thomassin reproduit souvent cette idée, car il y tient, et à bien juste titre. Dans son Traité de Dieu, il s'exprime encore ainsi : « L'âme [1], par « une sorte de présage inné, dès qu'elle est dé« gagée des distractions et des souillures des sens,

[1] Vaticinio quodam et quasi conscientiæ innato præsagio, quo mens exterioribus et inferioribus omnibus, tanquam inquinamentis quibusdam expurgata, et sola sibi reddita, naturæ suæ ingenium et præstantiam totam obtinens, naturaliter ominatur *sentitque* summum aliquid, et inenarrabile, et inexcogitabile principium. De Deo, lib. VI, cap. V, 7.

« et que, rendue à elle-même, elle a repris sa « dignité, l'âme naturellement soupçonne et *sent* « le principe souverain, inénarrable et ineffable. « Elle le sent par un tact intime et secret[1], qui « touche Dieu, toujours présent, dans les entrailles « de l'âme, pour y couver la vie. Mais ce contact « incorporel et divin, est le point le plus mysté-« rieux de l'éducation des esprits; on en sait quel-« que chose plutôt par expérience que par dis-« cours. Notre âme découle, sans nul intermédiaire, « du souverain principe, et c'est la main de Dieu « qui la produit, la touche, la manie et la forme : « et elle-même à son tour, car tout contact est ré-« ciproque, elle sent Dieu et le touche, lorsqu'elle « n'est pas enveloppée par la rude écorce des choses « basses, collées sur elle par l'attrait d'un amour « grossier. »

[1] Tactu quodam arcano et intestino, quo præsentissimum et intimis medullis animæ incubantem Deum contrectamus; sed hujus contactus incorporei, imo divini, occultissima disciplina est, et experiendo magis quam disserendo comprobanda. Mens enim ut nullo intermedio manat a summo principe Deo, ejusque manu, ut ita dicam opifice, contingitur, et tractatur, et formatur; ita et ipsa, quoniam contactus necessario reciprocus est, sentit illum et tangit, si modo nullo rerum exteriorum et inferiorum amoris visco inhærentium quasi cortice obvolvatur. De Deo, lib. VI, cap. V, 8.

Mais quel est le nom de ce tact divin et de ce sens divin? C'est la foi, selon Thomassin, la foi naturelle, telle que l'entendaient les philosophes alexandrins, auxquels s'adressait saint Antoine; la foi telle que l'entend Platon, au livre des lois, selon Proclus, cité par Thomassin. Et ici, notre auteur distingue plusieurs sens du mot foi. « Il y a, dit-il, « cette foi par laquelle les âmes les plus élevées, « parvenues à la paix de la plus haute béatitude, « possèdent Dieu et en jouissent : foi bien différente « de cette foi tout humaine qui nous attache, par « l'opinion, à des choses inconnues; différente « aussi de cette foi plus élevée, par laquelle notre « esprit adhère, sans raisonnement ni démonstra- « tion, à l'évidente lumière et à la certitude immé- « diate des premiers principes. Celle dont nous par- « lons ici, est antérieure, supérieure à ces deux « autres. Profondément cachée dans l'âme, elle fait « savoir avec solidité ce qu'on n'eût pu savoir, voir « ce qu'on n'eût pu voir, et tenir ce qu'on ne peut « comprendre [1]. »

[1] Fide summum Numen summæ etiam mentes et in summo felicitatis apice sedentes, capiunt, eoque hac potissimum ratione fruuntur. Neque enim fides illa est ejusdem generis atque illa qua humanas res, quia nescimus, saltem opinamur; nec ejusdem modi atque illa sublimior qua communes notiones quia præsumptas et

« C'est cette foi qui sent l'Être ineffable et le « souverain Bien, plutôt qu'elle ne le comprend [1]. » Et Thomassin cite sur ce point de fort beaux passages de Proclus, notamment celui-ci : « La foi est « l'ineffable lien de toutes les âmes et de tous les « esprits avec Dieu. La foi est antérieure à la con« naissance. La foi est ce qui entraîne les âmes dans « la nature cachée de Dieu [2]. »

C'est-à-dire enfin qu'il y a dans l'âme, aux yeux des philosophes et des théologiens, que Thomassin résume, un sens naturel qui sent Dieu, sens que plusieurs théologiens et philosophes nomment foi. Et cette foi, *ce sens divin,* n'est autre chose que l'usage souverain de l'une des trois fonctions de l'âme, *sentir, connaître, vouloir.* L'âme *sent* tout, Dieu, elle-même, et le monde.

D'après tout ce qui précède, on voit qu'en Philosophie comme en Théologie, il est question d'une certaine *foi* qui n'est pas la foi chrétienne surna-

in lucidissima perspicuitate fulgentes prospicimus, sine ulla ratione aut demonstratione tenemus; sed his anterior, et superior, et abstrusior in animis nostris, qua fidentissime scitur quod sciri nequit, et videtur quod videri non potest, et tenetur quod comprehendi nequit. De Deo, lib. VI, cap. V, 11.

[1] Fides itaque apprime accommoda est summum ineffabile et inexcogitabile *sentire* magis quam intelligere. — [2] Ibid.

turelle, qui est donc naturelle, dont le principe est la voix de Dieu dans la conscience et la raison, foi par laquelle il est nécessaire d'adhérer aux premiers principes théoriques et pratiques de la raison ; foi dans laquelle, par le fait, tous les esprits ne demeurent pas, puisqu'il en est réellement qui nient toutes les lois logiques et morales, soit par un doute explicite et avoué, soit par système caché, mais arrêté, comme on l'a vu en Grèce et comme on le voit en Allemagne.

Ce n'est point un abus de mots, que d'appeler foi, avec Aristote et les philosophes écossais, l'adhésion de l'esprit à l'évidence des premiers principes ou à l'évidence des faits premiers. *Voir* et *croire* ne sont pas opposés. Croire n'est pas opposé à voir, mais à démontrer et à comprendre radicalement. Par exemple, l'homme voit le monde sans le comprendre. Saint Augustin s'exprime fort bien quand il dit : « Qui a l'intelligence a aussi la foi ; « mais qui a la foi n'a pas toujours l'intelligence[1]. » Saint Augustin signale ici ce fait fondamental, savoir : qu'il y a, dans toute lumière humaine, une racine de foi ; que, pour l'homme, la foi subsiste

[1] Intelligens omnis etiam credit ; non omnis qui credit intelligit. De utilit. cred., nº 25.

avec l'intelligence, avec la vue. Pourquoi? Parce que l'homme n'a jamais le *prius absolu* de rien, n'étant qu'intelligence seconde et non intelligence première. Même quand il voit, et qu'il est inondé de lumière, il ne voit pas tout, et son regard ne pénètre de part en part aucun être, aucune vérité. Même quand il verra Dieu face à face, dit la Théogie, il ne le comprendra pas. La foi, en un sens, dit saint Thomas, subsistera dans cette lumière; elle disparaîtra comme énigme, mais elle subsistera comme connaissance [1]. Sa substance demeurera. Il y aura donc *encore foi dans la vision:* comme dans la vue de ce monde par nos yeux, il y a une foi; comme dans l'évidence des premiers principes, il y a une foi; et cela parce que nous ne voyons le tout de rien; parce que nous ne pouvons voir ni Dieu, ni le monde, ni les principes de la raison, autant que Dieu les voit. En tout nous partons d'une lumière plus grande que nous, ou de données qui nous dépassent, et qui laissent toujours des questions. La foi est essentielle à l'être qui reçoit la lumière; la foi, c'est le premier accueil de la lumière; c'est l'adhésion à celui qui la donne. La

[1] Fides partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma; et partim manet scilicet quantum ad substantiam cognitionis. 1ª. 2ᵉ. q. 67. 5. c.

foi est cet endroit de la raison, dont parle Bossuet, « cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres « actions et dans ses propres démarches, qui est « l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il « remue [1]. »

En ce sens donc, on peut, avec Aristote, nommer foi l'adhésion de l'esprit à l'évidence et aux premiers principes indémontrables.

V.

Après avoir bien établi ces deux sens du mot foi, foi naturelle et foi chrétienne surnaturelle, entrons dans la question dont nous étions partis : qu'est-ce que la saine raison?

La saine raison est celle qui ne s'abstrait pas de la *foi rationnelle*, sa base et sa boussole, sans laquelle, comme on l'a très-bien dit, elle perd son orientation. « La foi, dit saint Thomas d'Aquin, est « dans l'ordre surnaturel, ce qu'est l'évidence des « principes dans l'ordre naturel [1]. » Ceci est admirable de profondeur.

[1] T. xxv, p. 394.

[2] Fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus. 3. d. 26. q. 2. 2m., et 2a. 2æ. q. II, art. 3.

Ainsi la saine raison est celle qui ne s'isole pas de sa source à la racine de l'âme; qui ne s'isole pas de ce point dont parle Platon, par où Dieu suspend l'âme à lui, qu'il appelle *racine* de l'âme, et que saint Augustin nomme à son tour racine de l'âme [1]. La saine raison est celle qui tient à cet attrait du désirable et de l'intelligible ainsi nommé par Aristote; à ces opérations simples de l'âme, où l'erreur n'entre pas, dit saint Thomas d'Aquin [2]; à cette raison supérieure, infaillible qui redresse, qui corrige, dont parle Fénelon; à ce sanctuaire intérieur, ce *fond*, ce centre, dont parle Bossuet avec tous les mystiques, où la vérité se fait entendre, où se recueillent les pures et simples idées; à ce ressort caché dont parle encore Bossuet, « qui « n'a pas aujourd'hui toute sa force, mais fait bien « voir, par une certaine vigueur, qu'il tient par sa « racine à quelque principe plus haut. »

La saine raison est celle qui ne rompt pas avec le sens divin, ce tact divin, ce sens secret, plus profond que l'intelligence, et par lequel Dieu est touché plutôt qu'il n'est compris ou vu.

La saine raison est celle enfin qui, dans chaque

[1] De radice cordis surget ista confessio. III, p. 1978.

[2] Et in hac operatione animi non est error.

homme, tenant par quelque endroit à celle de Dieu et à la raison commune du genre humain, pratique la loi, qui consiste à aimer, même dans l'ordre intellectuel, Dieu et les hommes.

Et la raison perverse est celle qui rompt avec cette racine nécessaire de tout son légitime développement, avec cette foi naturelle, rationnelle, dont nous venons d'établir l'existence. La raison corrompue est celle qui, par je ne sais quel égoïsme secret, s'enferme dans les trop courtes bornes de sa pensée individuelle, se fait citerne, au lieu d'être canal d'eau vive, et se sépare de sa source en Dieu, et de ses affluents humains.

Or, grâce à Dieu, la saine raison est celle dans laquelle nous naissons; le Verbe d'une part, éclairant tous les hommes en ce monde, et d'autre part le genre humain, nous imposant, par la parole articulée, les formes extérieures de la raison, et nous donnant, en général, l'exemple pratique de son usage; et c'est pourquoi les théologiens et les philosophes s'accordent à reconnaître que la raison nous porte naturellement au vrai.

« La raison humaine, dit Perrone[1], quoique

[1] Humanam rationem suis licet limitibus circumscriptam, non modo natura sua in verum ferri, sed item assequi certo posse,

« bornée, non-seulement par sa nature, tend au « vrai, mais encore peut l'atteindre avec certitude. « C'est ce que reconnaît le sens commun, et c'est ce « que, dans tous les temps, ont professé tous ceux « qui ont sainement philosophé. C'est ce qu'admet « et enseigne, touchant la valeur de la raison hu- « maine, la religion chrétienne et catholique. Lors- « qu'au XVIe siècle, ajoute Perrone, Luther nia le « libre arbitre, il soutint en même temps que l'in- « telligence, totalement éteinte, était incapable de « connaître aucune vérité sans la lumière de la foi « révélée; se moquant des docteurs scolastiques « (notamment de saint Thomas d'Aquin), insultant « toute philosophie comme ennemie du Christia- « nisme, affirmant que toutes les vertus des philo- « sophes sont des vices, et toutes leurs découvertes « des erreurs. Luther a été condamné par l'Église « sur ce point, comme sur tous les autres. Les « jansénistes, reprenant en partie cette doctrine, « ont été condamnés à leur tour, et Lamennais, « quoique l'ayant un peu mitigée, a été aussi con- « damné [1]. »

communis hominum sententia semper agnovit, omnesque qui recte philosophari voluerunt, nullo non tempore professi sunt. Non aliter de humana ratione sentit ac docuit christiana Catholica Religio. Perrone, t. II, p. 1261. — [1] Perrone. Ibid.

D'où il résulte que, selon l'enseignement catholique, comme aux yeux du bon sens, nous naissons doués d'une raison plus ou moins saine, quoique faible, et capable de développement et de certitude. Nous naissons dans le genre humain comme dans une sorte d'église naturelle, où la parole de nos pères, autorité digne de respect, excite, règle et développe les germes de la raison.

VI.

Mais nous n'avons pas tout dit au sujet de la saine raison. Il nous resterait à peser ce beau texte de Fénelon déjà cité : « Je ne compte que sur la grâce « pour diriger la raison, même dans les bornes « étroites de la raison.... Les hommes n'ont point « assez de force pour suivre toute leur raison.... « Cette philosophie naturelle qui irait sans pré- « jugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout « de la raison purement humaine, est un roman de « philosophie. »

Nous croyons qu'il est rigoureusement vrai de dire que l'homme ne peut pas aller, par lui-même, sans la grâce, jusqu'au bout de la raison purement humaine. C'est ce que nous montrerons ci-dessous.

Mais ici, remarquons d'abord, avec Thomassin, que, dans la saine raison naturelle, il y a, outre la raison même, dont la lumière est un rayon de la face de Dieu brillant dans l'âme, dit saint Thomas, il y a de plus un continuel secours de Dieu, qui excite, meut, pousse à l'acte et au développement le germe de la raison[1]. Non-seulement cette lumière vient de Dieu et tient à Dieu, mais encore Dieu continue actuellement à la répandre, à exciter, à diriger son rayonnement. Comme quand une étoile brille au ciel, et qu'outre son éclat moyen et sa lumière tranquille, elle envoie des élans et des scintillements, pour provoquer le regard, et lui montrer que ce qu'il voit n'est pas une lumière morte, mais une lumière qui agit et qui vit : de même, dans la lumière de l'âme humaine, outre le don même de la raison que l'homme possède une fois pour toutes, il y a des élans, des mouvements et des renouvellements qui viennent de Dieu, et qui sont des secours, des bienfaits et des excitations de Dieu dans l'ordre naturel.

Il y a plus. Dans le fait, historiquement, aucun homme n'est livré à la seule raison naturelle, et aux

[1] Illum subinde excitat, movet, juvatque ad agendum. De Gratia, tract. III, cap. 3.

seuls secours naturels de Dieu. Quand il est dit que le Verbe est la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, cela s'entend à la fois de la lumière surnaturelle et de la lumière naturelle. Dieu, voulant élever tous les hommes à l'ordre surnaturel, les y appelle tous par sa grâce, par ses excitations surnaturelles. « Dieu, dit saint Thomas d'Aquin, « opère aussi incessamment la justification de l'homme (l'appel à la justice surnaturelle), que le soleil opère incessamment l'illumination de l'air[1]. » « Dieu est toujours présent, dit-il ailleurs, et offre « toujours à l'homme son secours naturel et son secours surnaturel. » Ailleurs encore, saint Thomas prononce ces importantes paroles : « Dieu veut élever l'homme à l'état surnaturel ; et l'effet de cette « volonté, c'est *l'ordre même de la nature, disposé « pour mener à la vie éternelle ;* ce sont les impulsions surnaturelles et naturelles, toujours offertes « à tous, qui conduisent à cette fin[2]. » La raison, comme la volonté, est donc perpétuellement, et de toute manières, aidée de Dieu, qui pousse inces-

[1] Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. 2ª. 2ª. q. IV, art. 4.

[2] Hujus voluntatis effectus est *ipse ordo naturæ in finem salutis,* et præmoventia in finem, omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita. Sent. dist. 46, q. I, art. 1.

samment toute âme à sa double perfection naturelle et surnaturelle.

Lorsque Fénelon dit : « Je ne compte que sur la « grâce pour diriger la raison, » il ajoute aussitôt : « Mais je crois, avec saint Augustin, que Dieu donne « à chaque homme un premier germe de grâce in- « time et secrète, qui se mêle imperceptiblement « avec la raison, et qui prépare l'homme à passer « peu à peu de la raison jusqu'à la foi. C'est ce que « saint Augustin nomme : germe de foi, sembla- « ble à un germe conçu dans un sein maternel (*in-* « *choationes fidei, conceptionibus similes*). C'est un « commencement très-éloigné pour parvenir de « proche en proche jusqu'à la foi : comme un germe « très-informe est le commencement de l'enfant « qui doit naître longtemps après. Dieu mêle le « commencement du don surnaturel aux restes de « la bonne nature, en sorte que l'homme qui les « tient réunis ensemble dans son propre fonds ne les « démêle point, et porte au dedans de soi un mys- « tère de grâce qu'il ignore profondément. C'est ce « que saint Augustin fait entendre par ces aimables « paroles : Peu à peu, Seigneur, de votre main si « douce et si pleine de miséricorde, vous caressiez « et réformiez mon cœur. La plus sublime sagesse « est déjà dans l'homme; mais elle n'y est encore

« que comme du lait pour nourrir des enfants (*ut* « *infantiæ nostræ lactescerit sapientia tua*). Il faut « que le germe de la foi commence à éclore, pour « être distingué de la raison. »

Ce germe secret et informe est le commencement « de l'homme nouveau (*conceptionibus similes*); ce « n'est point la raison seule, ni la nature laissée à « elle-même, c'est la grâce naissante qui se cache « sous la nature pour la corriger peu à peu. »

Admirables paroles! Prenons garde, pourtant, à ces comparaisons. Oui, dans la saine raison naturelle, Dieu mêle un germe secret de grâce; mais c'est un germe non encore fécondé, non permanent dans l'âme; ce sont des impulsions de la grâce actuelle, mais non de la grâce habituelle; car alors ce serait la foi même; ce serait l'intelligence élevée au-dessus d'elle-même à un état surnaturel.

Mais, dans ce sens, tous les Théologiens accorderont qu'historiquement la saine raison est toujours soutenue par des secours généraux de Dieu, naturels et surnaturels.

Ce n'est donc, en Théologie, qu'une question purement théorique de savoir ce qu'est et peut la saine raison par elle seule. Tous les Théologiens, ceux mêmes qui accordent le plus aux forces naturelles de la raison, tels que Perrone, par exemple,

admettent qu'en fait et dans l'histoire, non-seulement la raison, par elle seule, n'a jamais trouvé la totalité des vérités de l'ordre naturel, mais n'a pas même trouvé cette partie de la vérité naturelle que, logiquement, il lui était possible de découvrir; que, par exemple, les philosophes, tels que Platon et Aristote, ont pu recevoir des secours surnaturels de Dieu, pour la découverte de plusieurs grandes vérités naturelles; outre qu'ils se sont évidemment servis des données de la tradition, déposées dans les langues, où se rencontrent bien des traces des lumières primitives, données de Dieu au premier homme.

Ainsi, en résumé, la saine raison naturelle est toujours soutenue de Dieu, qui veut l'élever plus haut (*ipse ordo naturæ in finem salutis*). Dieu la soutient, l'excite et la dirige de son secours surnaturel et naturel; c'est-à-dire que Dieu non-seulement coopère à tout mouvement de la pensée, comme à tout autre mouvement des créatures, mais encore il coopère à ces mouvements en les redressant et en les dirigeant, comme l'explique si admirablement Fénelon, quand il parle de ces deux raisons que nous trouvons en nous, l'une qui s'égare par sa pente, l'autre qui redresse la première. De plus, Dieu, voulant élever tous les hommes à l'or-

dre surnaturel, mêle le germe de grâce au germe naturel de la raison, et cherche à féconder ce germe par ses excitations; et l'on peut dire de la raison naturelle, ce que saint Thomas dit de l'ordre entier de la nature, que cet ordre, par la volonté que Dieu a de sauver tous les hommes, va vers la fin surnaturelle, et que toute intelligence reçoit incessamment des impulsions, naturelles et surnaturelles, qui la poussent à cette fin [1].

[1] Nous trouvons, dans une Conférence du P. Lacordaire, des pensées exactement conformes aux nôtres sur la foi naturelle et le rapport des deux ordres de l'intelligible divin : «Jusque dans les « axiomes, dit l'éloquent et savant Dominicain, je vous ai fait re« connaître un élément obscur, et par conséquent un élément de « foi; non que les axiomes ne soient de la dernière évidence, mais « cette évidence n'empêche pas que je cherche quelque chose au « delà d'eux-mêmes, l'AXIOME SUBSTANTIEL au lieu de l'AXIOME « LOGIQUE, la lumière éternelle au lieu de la lumière communi« quée, la vérité par soi au lieu de la vérité descendue à un esprit « qui peut la perdre.... Ce qui vous conduit à voir que le monde « naturel est lié à un monde supérieur, au monde divin, la science « naturelle à la science divine, la foi naturelle à la foi divine...» (Année 1836, XII[e] Conférence.)



CHAPITRE IV.

SUITE DES RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI.



I.

Nous comprenons, d'après ce qui précède, ce qu'est la saine raison. C'est la raison telle qu'elle est quand on la maintient dans ses relations naturelles; c'est la raison non mutilée artificiellement, non séparée sophistiquement de la volonté d'abord, puis de sa propre racine au fond de l'âme, qui est le sens divin, foi naturelle en Dieu; c'est la raison non révoltée contre la raison commune du genre humain, non endurcie à l'égard des secours généraux que Dieu donne à toute âme. « Il faut, « disait un penseur délicat, éviter, dans nos opé- « rations intellectuelles, tout ce qui sépare l'esprit

« de l'âme. » Rien n'est mieux dit. Il ne faut point séparer l'esprit. Il faut laisser à la pensée sa vie dans l'âme totale, et dans la séve que l'âme reçoit de Dieu et de l'humanité. Qui procède autrement se mutile, rebrousse l'esprit, perd la raison et descend dans la Sophistique, jusqu'à la négation formelle des principes nécessaires de la raison, jusqu'à la négation de l'évidence et des axiomes. Enfin la saine raison, dans le fait, est toujours soutenue de la grâce de Dieu qui s'y mêle, pour mener l'homme à l'ordre surnaturel.

Cela posé, on s'entendra nécessairement quand on recherchera ce que peut et ce que ne peut pas la raison; et rien, je crois, ne doit plus empêcher de reconnaître ce qu'il faut appeler le plus haut pouvoir et la plus haute démarche de la raison.

Cette dernière démarche de la raison est ce qu'exprime Perrone dans cette proposition : « La raison « individuelle peut, par elle-même, reconnaître avec « certitude et démontrer la possibilité, l'utilité et « la nécessité de la révélation divine [1]. »

Ce théorème théologique nous paraît d'une

[1] Rationem individualem posse, per se, possibilitatem, utilitatem ac necessitatem divinæ revelationis certo cognoscere ac demonstrare. Perrone, II, 1308.

beauté et d'une importance capitale. Si nous parvenions à en bien établir la vérité, ce serait d'une immense conséquence. Le lien entre la Religion et la Philosophie serait trouvé.

La question, selon nous, se réduit à savoir si Descartes, après saint Augustin, a eu raison de dire cette grande et fondamentale parole : « Je suis, et « je sens que je suis une chose, imparfaite, incom« plète et dépendante d'autrui, qui tend et qui as« pire sans cesse à quelque chose de meilleur et de « plus grand que je ne suis. »

Il suffit, dis-je, pour démontrer ce théorème théologique, de savoir si la raison humaine est ou n'est pas une chose imparfaite, incomplète, dépendante, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand qu'elle.

S'il est vrai, comme le dit l'Évangile, que la lumière qui est en nous n'est que ténèbres, c'est-à-dire que notre raison, comparée à la lumière surnaturelle, n'est que l'ombre de la lumière de Dieu ; si l'on peut dire de la raison ce que la poésie dit du Soleil :

« Soleil, ombre de sa lumière !... »

si c'est là ce qu'aperçoit Platon quand, dans le degré inférieur de l'intelligible, il ne voit que « fan-

« tômes divins et ombres de ce qui est; » si Aristote a compris la même chose, en distinguant la connaissance qui vient d'en haut de celle qui vient d'en bas, celle qu'on emprunte aux choses visibles de celle qui est l'intellect pur, et en montrant au-dessus de notre raison une autre lumière qui est, qui vit, qui se pense elle-même, qui est éternelle, immuable, qui n'est pas nôtre, qui n'est pas essentielle à l'âme, dont l'âme peut être séparée, tout en conservant la raison; si les spectacles certains et vrais qu'aperçoit la raison, selon saint Augustin, ne sont évidemment pas Dieu, mais le démontrent; si, comme le dit saint Bernard, suivi par saint Thomas et Thomassin, la lumière naturelle est un reflet de Dieu dans le miroir de l'âme, de telle sorte que l'âme ne voie que le reflet de Dieu, non pas Dieu, et ne voie ce reflet qu'en se voyant, ce que Descartes dit aussi; s'il est vrai que dès lors cette connaissance, telle quelle de Dieu, comme le dit partout saint Thomas, confirmé par le Catéchisme romain et la Théologie entière, est toujours abstraite de la créature, jamais directe et immédiate, ce qui serait voir Dieu, chose impossible naturellement : si tout cela est vrai, si telle est la nature de la raison, croit-on que la raison n'en sache rien?

Comment l'ont su Aristote et Platon, et tant d'au-

tres, si la raison ne le pouvait savoir? Le mot si lumineux de Descartes est-il faux? La raison de tout homme, aussi bien que sa volonté, ne se sent-elle pas imparfaite, incomplète? Ne sent-elle pas sa dépendance d'un Être plus haut? Ne tend-elle pas, n'aspire-t-elle pas sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand qu'elle n'est?

Oui, la raison, chacun peut le reconnaître en soi-même, comme nous le voyons dans l'histoire, cherche une lumière, non pas seulement plus développée que sa lumière présente, mais bien une lumière autre et d'une autre nature, et plus grande et meilleure qu'elle-même!

Les hommes arrivés loin dans les travaux de l'esprit le savent : il nous faut une lumière meilleure; celle-ci ne nourrit pas et ne vivifie pas. Ombres, fantômes, axiomes, reflets et abstractions ne suffisent pas à notre besoin de connaître, d'admirer et d'aimer.

Quelle est l'âme, restée vivante sous le poids des années et de la science humaine la plus vaste, la plus chèrement achetée, qui, parfois, ne compare ces spectacles de la pensée abstraite à la vivante réalité, à la vue de la terre féconde, parée, radieuse sous le soleil, aux pénétrants et mystérieux parfums de la nature, à la saveur des plantes et de

leurs généreux produits, à la vigueur de l'air vital et des fluides excitateurs qui nous pénètrent, nous raniment et nous électrisent, à la vue des hommes qui espèrent et qui cherchent, au spectacle de ce qui reste de noblesse et de beauté humaine, au commerce des âmes, à l'amour! Quelle est, dis-je, l'âme demeurée vivante, qui, lorsque ce contraste se montre, ne le sente et ne dise : Je n'ai dans la tête que des ombres : ombres certaines, incontestables, mais ombres! J'ai épuisé ma vie à découvrir le monde, à en étudier les ressorts; je n'ai pas dénoué l'énigme; je n'en ai pu saisir que des parties, et le peu que j'en tiens n'est qu'un calque mort de la vie.

Relisez les intarissables sarcasmes de Gœthe sur ce qu'il nomme : « Un drôle qui fait de la méta« physique [1]. » Mais relisez surtout le cri plus sublime et plus grand que le dégoût de la sagesse terrestre arrache à Salomon. « Vanité des vanités, « et tout est vanité! J'avais résolu de chercher et « d'approfondir par la science tout ce qui vit sous « le soleil; mais j'y ai renoncé. Mon cœur a résolu « de cesser ce travail. Ne vaut-il donc pas mieux « nourrir son âme du fruit de ses travaux? Et ne

[1] Ein Kerl der speculirt... Faust.

« vaut-il pas mieux chercher la joie qui donne la « vie ? »

Que prouve ceci ? C'est que nos sens nous montrent des réalités, et notre raison, tant qu'elle demeure dans la seule lumière naturelle, des fantômes. Qu'on me comprenne, je dis fantômes divins, certains, axiomatiques, absolus, éternels, évidents, mais fantômes.

Eh bien ! retomberai-je pour cela de la raison dans les sens, comme le héros de Gœthe, et Salomon lui-même ? Ou bien, tout au contraire, ne ferai-je pas mieux de dire : Montons plus haut ? Voyons si ce reflet n'annoncerait pas un Soleil, et s'il n'y a pas un Être, une vie correspondant à ces idées d'éternité, d'immensité, de perfection, d'infinité, qui sont peut-être dans mon esprit le calque froid et desséché de la vie éternelle ? Peut-on, par quelque révélation admirable, voir l'Être à qui répondent ces traits ? Peut-on le toucher, le sentir et l'aimer ? Peut-on, par quelque grande et sainte initiation, entrer en son commerce et vivre de sa vie, comme nous vivons de la nature et de l'humanité ?

Qu'il existe un tel être, dit la raison, je le savais. C'est Dieu. Tout le démontre. Maintenant, que je le puisse voir et que cette grande révélation soit possible, quel motif ai-je de le nier ? Je vois bien

les corps et la terre, qui sont si différents de moi; je me vois et me sens moi-même; je vois l'esprit et l'âme des autres hommes par la parole et le regard; je vois les immuables vérités, aussi vides que certaines, qui ne font qu'exciter mon regard à chercher une lumière plus pleine; pourquoi donc ne verrais-je pas Dieu? Est-ce que Dieu, dans la lumière de qui je vois et connais tout, ne peut se faire connaître et voir, comme un esprit se fait connaître à mon esprit, comme mon âme se montre à elle-même?

Je défie toute la science du monde de trouver ici trace quelconque d'impossibilité, ou plutôt j'affirme cette possibilité par cela seul que je conçois ce rapport nouveau de l'âme à Dieu, et que je le cherche.

J'affirme la possibilité de cette révélation, parce que je la vois utile et nécessaire.

Elle est nécessaire [1], car s'il n'y a point d'objet intelligible vivant que je puisse voir comme je vois le monde extérieur, si tout intelligible est abstrait, comme le disent les athées, l'intelligible vaut-il une heure de peine? L'intelligible alors n'est pas un

[1] Nécessaire dans le sens où l'on démontre, dans les Traités de la Vraie Religion, la nécessité de la révélation, et non dans le sens où Baïus soutenait que la lumière surnaturelle est due à la nature.

avenir, une espérance, une félicité. L'intelligible n'est pas un ciel, ou bien c'est le ciel païen, royaume des ombres, dans lequel les âmes les plus hautes devront dire comme Achille : « Que ne suis-je « encore sur la terre ! Que ne suis-je le valet du « plus pauvre des laboureurs ! Je l'aimerais mieux « que de régner sur toutes ces ombres. » Nul en effet ne tient à régner sur des ombres. Mieux vaut être l'esclave d'un vivant.

S'il n'y a point, au delà de la froide clarté de ma raison, la lumière sainte, la lumière purificatrice, la lumière vivifiante, la lumière amoureuse, torrent de voluptés, en même temps que torrent de clartés, alors ma raison m'a trompé. J'aurais mieux fait de cultiver la terre et de me reposer dans ses biens. Je ferais mieux aujourd'hui même d'abandonner le vain travail de la pensée, pour rentrer dans la réalité vivante, et descendre de ce froid sommet où il était inutile de monter.

Et de fait, cette tentation est celle qui atteint au sommet de la vie la plupart des esprits qui avaient cherché la lumière par le travail de la pensée. Au moment où l'homme a dépassé son plus haut point et commence à descendre vers la vieillesse, il hésite. Il y a là une époque de crise, où l'âme se reprend à la terre, où les sens se ravivent, et déve-

loppent toutes leurs plus dangereuses délicatesses. La science médicale le comprend et l'enseigne[1].

C'est une leçon que la nature nous donne. Quand l'homme s'est élevé au plus haut point, a conquis sa hauteur naturelle, et a gravi jusqu'où les forces humaines pouvaient aller, il doit monter plus haut; il doit aller à la divinité; s'il ne le fait, il redescend vers l'animalité.

Oui, si l'homme arrivé au sommet de la vie, après avoir été si longtemps à monter, ne veut descendre rapidement vers la vallée où est sa tombe; si, lorsqu'il est encore plein d'espérances sans réalisations, de forces sans emploi, et de progrès possibles, conçus et espérés; s'il ne veut voir décroître avec une inconcevable vitesse toutes ses forces, toutes ses beautés, sa clairvoyance et sa limpidité, son élan, son courage, sa noblesse, son cœur même; s'il ne se veut sentir tourner à la matière, retourner à la terre, et s'enfouir dans toutes les inerties, les grossièretés et les opacités du corps; s'il ne veut voir ce corps, en même temps qu'il perd sa beauté, reprendre sa tyrannie sur l'âme, pour se restituer plus vite à sa poussière; si l'homme ne veut cette triste fin, il faut qu'il accepte et

[1] Burdach, Physiologie. T. v, p. 127 (trad. Jourdan).

traverse, par en haut, et par un héroïque effort, la grande crise du milieu de la vie. Là, il faut qu'il prononce la prière du Prophète : « Seigneur, je suis « ton œuvre, au milieu de mes jours vivifie-moi; « au milieu de ma vie montre-moi ta lumière! » Il faut qu'il se décide enfin à cesser d'être fils de la terre et à devenir fils du ciel ; à passer tout vivant, et par le sacrifice et la rupture de toute racine terrestre, dans la sphère supérieure de la vie; à entrer tout entier dans la réalité surnaturelle. Il doit passer de la nature à Dieu, sortir de soi pour entrer dans l'infini de Dieu, monter au ciel, en un mot, comme Élie dans le char de feu.

S'il ne l'ose, s'il ne sait pas enfin quitter la terre et toutes ses vanités; si sa recherche de la sagesse était mêlée de ruses et de sensualités; s'il recule devant l'indispensable et total sacrifice, il retourne à l'animalité : et la vie de la science lui paraîtra bientôt plus vaine que les jeux de l'enfance et que les illusions de la jeunesse.

Or, il ne se peut pas qu'un vain effort, suivi d'une chute et d'un retour aux sens, soit toute la destinée de la raison : il ne se peut pas que l'effort, quel qu'il soit, vers la sagesse et vers la vérité, soit vanité. Donc il faut croire au char de feu et à l'autre lumière.

Donc il y a, ou il peut y avoir, dit la raison, quelque divine révélation qui donne la pleine sagesse, et cette révélation, je dois l'attendre et la chercher.

Que si, dans cette disposition, un homme trouve l'Évangile et lit ces mots : « La vie éternelle consiste « à vous connaître, vous, mon Père ! » et ceux-ci: « Heureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils « verront Dieu ; » s'il se rappelle que tout le Christianisme consiste à proposer aux hommes les moyens d'arriver à la vue de Dieu même et à sa possession ; que la grande nouvelle qu'il apporte est l'existence d'une lumière autre, plus grande, meilleure que celle de la raison, lumière qui vivifie et qui béatifie ; si l'on entend saint Paul appeler Foi le commencement de cette lumière, et la nommer substance du Bien à venir ; si l'on comprend saint Thomas d'Aquin déclarant que cette lumière « est « dite substantielle, parce qu'elle diffère de la con- « naissance ordinaire, qui ne voit son objet que du « dehors, en ce que la Foi divine met dans l'âme « la substance même et le propre commencement « des biens que l'on espère ; » alors la raison ne comprend plus seulement la possibilité, l'utilité de la révélation, mais, comme l'exprime un autre axiome théologique, « la raison de l'homme peut

« acquérir la certitude de l'existence de la révéla-
« tion divine, » et la raison peut dire : « Cette
« révélation que je savais possible, utile et néces-
« saire, elle existe, la voici : c'est l'Évangile. »

II.

Mais ce point de la question est d'une si radicale importance qu'il faut y insister et parvenir, sur ce sujet, s'il est possible, aux précisions. Or, il me semble qu'il y a en effet, au fond de cette question, des précisions que j'oserai nommer géométriques.

Il s'agit de la nécessité, pour l'homme, du don surnaturel pour atteindre son entière perfection.

Saint Thomas d'Aquin sera encore ici notre point d'appui et notre autorité théologique. Citons-le d'abord, puis nous verrons comment il peut être question de géométrie sur ce point.

« Dans toute la hiérarchie des natures subordon-
« nées, dit-il, on trouve que, pour la perfection de
« chaque terme inférieur, il faut deux choses :
« l'une qui dépend de sa vie propre, l'autre que
« lui ajoute la vie du terme supérieur. Or, la na-
« ture raisonnable créée a seule pour terme supé-

« rieur, immédiat, Dieu même : les autres créatu-
« res ne touchent point à l'universel. »

« La nature raisonnable seule est immédiate-
« ment subordonnée au premier principe, à l'Être
« universel. »

« Donc la perfection de la nature raisonnable ne
« consiste pas seulement en ce qui constitue sa na-
« ture propre, mais encore dans quelque supplé-
« ment que lui ajoute une *certaine participation*
« *surnaturelle* à la bonté de Dieu. Et c'est pour cela
« même qu'il a été dit plus haut que la béatitude
« dernière de l'homme consiste dans la vision sur-
« naturelle de Dieu [1]. »

Selon nous, il y a dans les formules théologiques de saint Thomas d'Aquin une sorte de précision géométrique. « Il y a, dit Leibniz, de l'harmonie, « de la géométrie, de la métaphysique, de la morale « partout. » C'est, dis-je, ce qui nous semble vrai de la Théologie et de la métaphysique de saint Thomas d'Aquin, qui n'est du reste que la science chrétienne dans sa rigueur et sa sublimité.

Voici donc ce que nous croyons apercevoir de géométrique dans cette proposition, que l'être intelligent, seul immédiatement subordonné à l'uni-

[1] 2ª. 2ªᵉ. q. 1, art. 3.

versel, à l'infini, n'atteint sa perfection dernière que par une participation surnaturelle à la vie de Dieu même.

L'homme n'est et ne peut-être, par lui-même, absolument parfait en rien. Ni dans son être, ni dans sa connaissance, ni dans sa volonté, ni dans son amour, il ne peut être, par lui-même, complet, entier et achevé. Dieu seul est un, total, parfait dans sa nature. L'homme est nécessairement partiel, mobile, fini et incomplet en tout, par cela seul qu'il est créé et qu'il vit dans le temps.

Ceci est vrai de l'homme comme de toute créature. Mais il y a cette différence entre l'homme et tous les autres habitants de cette terre, que l'homme seul, dit saint Thomas d'Aquin, est immédiatement subordonné à l'universel ou à l'infini.

C'est-à-dire, si je ne me trompe, que tout être créé ayant son nombre, son poids et sa mesure, nombre fixé et mesure arrêtée, l'homme seul ici-bas a pour nombre et mesure un nombre indéfini, une mesure grandissante, sans autre limite supérieure arrêtée que l'infini lui-même.

Seul en tant qu'âme raisonnable et libre, en ce qui constitue la hature humaine, il est indéfiniment perfectible. Seul il peut déployer de plus en plus, sans limite arrêtée, l'idée de Dieu à laquelle

il répond. Il grandit en intelligence, en amour, et il n'y a point de limite finie, fixée à ce développement. Mais aura-t-il jamais tout développé? Non, car alors il cesserait d'être homme ou d'être créature; il serait tout en acte comme Dieu. Dieu seul est tout actuel. L'homme est par sa nature même toujours partie en acte et partie en puissance. S'il n'avait qu'un développement fini à produire, il le produirait; mais alors il serait matière, il serait irraisonnable, et dès lors il ne serait point immédiatement subordonné à l'infini. Mais comme il a un développement possible, qui est sans fin, il ne peut non plus le produire, puisqu'il ne peut devenir Dieu. Dieu seul est tout actuel en même temps qu'infini.

Comprenons bien comment l'âme raisonnable, libre et aimante, ayant sa relation à l'universel, ne peut jamais tout développer, et reste toujours indéfiniment développable?

Qu'est-ce donc que l'être raisonnable et aimant? Comment a-t-on l'amour et la raison? Par l'illumination même de celui qui est la lumière des hommes. Qu'est-ce que la raison? C'est une lumière qui puise dans le Verbe, c'est-à-dire dans une source infinie. De même pour notre amour. L'homme donc par sa raison et par son amour, par ce qui fait sa

nature propre, est indéfiniment développable; mais il n'aura jamais tout développé.

C'est ici qu'il me semble voir l'homme et toute sa vie raisonnable et libre, dans sa croissance et son effort vers sa limite et vers sa perfection, comme comparable à ces merveilleuses quantités géométriques qu'on appelle des séries convergentes en développement.

Qu'on veuille bien ne pas s'effrayer de cette comparaison. Chacun la peut comprendre.

N'est-il pas vrai que la série des termes que voici :

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}\text{etc.}$$

c'est-à-dire *un demi,* plus *un quart,* plus *un huitième,* plus *un seizième,* plus *un trente-deuxième, et ainsi de suite indéfiniment;* n'est-il pas vrai que tous ces termes, dont chacun est toujours la moitié de celui qui précède, forment, si on les additionne ensemble, une quantité croissante qui tend à devenir *égale à un?* Cela est évident.

N'est-il pas vrai que si vous ajoutez à la série un terme de plus, qui sera toujours la moitié de celui qui précède, —c'est la loi même de la série, —vous approcherez toujours de plus en plus de l'unité? Cela est clair.

Par exemple, les termes écrits ci-dessus, pris en-

semble, forment une somme égale à l'unité moins *un trente-deuxième*. Mais ajoutez le terme suivant qui sera *un soixante-quatrième*, la somme alors sera égale à l'unité *moins un soixante-quatrième*. Vous voyez donc que vous approchez toujours de l'unité à mesure que la série se développe.

Mais ne voyez-vous pas aussi que, par la même raison, vous n'atteindrez jamais l'unité même? Est-ce qu'il n'y aura pas moyen d'ajouter sans fin, toujours, un terme de plus? Sans doute, puisqu'il suffit, pour ajouter un terme, de prendre la moitié du précédent; et ce précédent, si petit qu'il soit, étant quelque chose, la moitié de quelque chose est nécessairement quelque chose, jamais zéro. Vous pourrez donc toujours prendre un terme de plus, toujours, sans fin.

Si loin donc que vous ayez poussé le développement de la série, il restera toujours une série réellement infinie de termes possibles à développer, tandis que vous n'aurez jamais obtenu qu'un nombre fini de termes.

Image parfaite de l'être raisonnable et libre qui se développe dans le temps, sous un nombre croissant et sous une mesure grandissante : qui reste toujours actuellement fini, — c'est la nature nécessaire du créé, — mais qui a toujours un accroisse-

ment possible,—c'est la nature propre de l'homme. Image parfaite, disons-nous, d'un être qui ne saurait jamais pousser à l'acte tout son possible, puisqu'alors il serait arrêté, comme la matière, ou infini comme Dieu; qui tend et converge sans cesse vers cette limite, vers cet universel et vers cet infini, auquel il est immédiatement relatif, mais que pourtant il n'atteindra jamais, quelles que puissent être la durée et la rapidité du développement.

Mais voici un autre point de vue. Pourquoi les géomètres disent-ils et peuvent-ils dire, en toute vérité, que la série qu'on vient de citer, prise *avec tous ses termes possibles*, est mathématiquement, rigoureusement égale à un? Comment peuvent-ils poser comme vraie, en toute rigueur, cette équation :

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}\text{etc.} = 1.$$

c'est-à-dire *un demi*, plus *un quart*, plus *un huitième*, plus *un seizième*, plus *tout le reste égale* UN?

C'est qu'alors ils supposent, nous l'avons dit, que la série est prise *avec tous ses termes possibles*, non pas seulement avec tous ses termes actuellement développés, mais avec tous ses termes possibles développables et en puissance. Mais il y a une infinité de ces termes possibles, nous l'avons vu. Il

y en a une infinité proprement dite, puisqu'on ne peut jamais, absolument jamais, atteindre le dernier. On n'en peut jamais développer qu'un nombre fini, et il en reste toujours précisément une infinité de possibles à développer. Le nombre des termes possibles est donc réellement infini.

Voici donc l'infini qui intervient ici ; et il faut, en effet, supposer l'infini véritablement descendu dans la série, et complétant les termes développés par son infinité développable, pour qu'elle soit un. Il faut l'intervention de l'infini lui-même pour que cette quantité en croissance ait son intégrité, atteigne sa plénitude, sa perfection, sa totalité absolue. Voilà qui est visible.

Eh bien ! que nous enseigne la Théologie ? Elle nous dit que, par la seule force de sa nature, l'homme n'atteint ni la perfection de sa vie, ni de sa connaissance, ni de sa volonté, ni de sa sagesse, ni de son amour, ni de sa béatitude. Tout est toujours nécessairement partiel et incomplet dans l'homme : rien d'absolument un, parfait, total, intègre, ne lui appartient par nature. Mais Dieu qui est l'Infini, peut, en surajoutant à l'être créé un don nouveau qui est lui-même, donner cette intégrité, cette perfection à la créature raisonnable.

Voilà donc une comparaison bien précise, sur

ce point, de la géométrie à la Théologie ; et l'on comprend comment notre raison n'aura sa perfection dernière que lorsque Dieu lui-même y descendra.

Et tout ceci s'éclaire encore par les formules théologiques, et nous aide d'un autre côté à les comprendre.

Par exemple, rien ne pouvait paraître plus étrange, au premier abord, que la condamnation de cette proposition de Baius : « L'intégrité de la « première création n'est pas un perfectionnement « gratuit surajouté à la nature humaine, c'est sa « naturelle condition [1]. » La proposition condamnée semble d'abord évidente dans les termes. Comment l'intégrité de la nature est-elle un don gratuit surajouté à la nature ? Comment l'intégrité de la nature n'est-elle pas naturelle ? Dieu pouvait-il créer un être mutilé, une ruine comme l'humanité actuelle ?

Au point de vue où nous sommes placés, nous comprenons la condamnation ; nous voyons la proposition de Baius comme absolument fausse. L'homme, par sa propre nature, n'a pas plus son

[1] Integritas primæ creationis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. 26 Baii.

intégrité, sa perfection, même naturelle, que la série en développement ne peut atteindre son unité et sa totalité, sans l'hypothèse de l'infini, hypothèse qui est si parfaitement en dehors de la loi du développement de la série, que, par cette loi, il est visible, tout au contraire, que la limite et l'unité ne sauraient être atteintes.

De ce point de vue encore nous comprenons cet autre théorème théologique déjà cité plus haut : « La grâce de Dieu est nécessaire à l'homme déchu, « pour connaître toutes les vérités de l'ordre na- « turel. »

Je sais bien que loin d'entendre parler ici d'une nécessité absolue, il n'est question, dans le sens où cette proposition a été formulée, que d'une nécessité morale. C'est-à-dire qu'à la rigueur l'homme, même déchu, s'il employait parfaitement tous les secours naturels de Dieu, tout son temps, toute sa vie, pourrait peut-être sans grâce spéciale connaître l'ensemble de ces vérités.

Mais quelles vérités? Les principales vérités morales, les préambules de la foi, les dogmes de la religion naturelle nécessaires à l'homme, et non pas toutes les vérités de l'ordre naturel ; et il ne les connaîtrait pas de cette science entière, poussée à bout, telle que le premier homme la possédait Sans doute

encore, comme le dit saint Thomas d'Aquin, dans l'état primitif, la nature atteignait, sans grâce surnaturelle de Dieu, à toute cette science; mais comment l'homme était-il dans cet état de nature parfaite? Par suite d'un don surnaturel de Dieu. Donc à la rigueur, et, dans aucun cas, l'intelligence humaine, ni l'amour humain, ni rien d'humain, n'a sa pleine perfection même naturelle, comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin, sans un don surnaturel de la bonté et de la puissance infinie de Dieu.

Et notre formule géométrique reste visible sous la transparence de ces dogmes.

Nous comprenons comment l'intégrité de la nature humaine n'est pas la naturelle condition de l'homme, mais un perfectionnement de la nature par la puissance infinie de Dieu. Nous comprenons de plus que, par ce don, l'homme obtenait la perfection de sa nature; mais qu'il ne suivait pas nécessairement de cette perfection, donnée dans les limites de la nature, par un principe surnaturel, que l'homme dût être élevé à la participation de la nature divine.

Et nous voyons qu'on ne peut dire avec Baius : « Que l'élévation de la nature humaine à la parti-« cipation de la nature divine était due à l'intégrité

« de la première création, et doive être dite naturelle et non surnaturelle [1]. »

Le don de Dieu pouvait s'arrêter là, et donner seulement à l'homme la pleine science naturelle, le plein empire sur ses passions, et dans son corps l'immortalité. Seulement, comme le démontre saint Thomas, l'homme alors n'eût pas été élevé à sa perfection dernière, c'est-à-dire à sa fin surnaturelle qui consiste à voir l'essence de Dieu et à la posséder : et la nature intègre, encore plus que la nature déchue, eût conservé le naturel désir de voir l'essence de Dieu et de la posséder.

L'homme alors eût été seulement dans cet état qu'on peut appeler surnaturel quant à son principe, et non dans celui qu'il faut appeler surnaturel quant à ses effets sanctifiants [2].

Le don surnaturel dans son principe eût eu seulement pour fin la pleine perfection naturelle, et non cette communication de la nature divine qu'on appelle sanctification.

[1] Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. 21 Baii.

[2] Il y a le surnaturel quant à son principe (*entitative*, κατ' οὐσίαν), et le surnaturel quant à ses effets sanctifiants (κατ' ἁγιασμόν, ou κατ' ἁγιαστικὴν δύναμιν), ainsi que le distingue si bien le Père Passaglia dans ses cahiers.

Mais ce n'est là qu'un état purement hypothétique comme est l'état de pure nature. Ces deux états n'ont jamais existé. Le premier homme fut créé dans un état de justice et de sainteté surnaturelle, en même temps que dans cet état de pleine perfection naturelle, qui exclut l'ignorance, la concupiscence, la douleur et la mort, et qui implique un don surnaturel.

Quoi qu'il en soit, ce que nous voulons affirmer c'est que, dans tous les cas, la perfection de l'homme n'est possible que par un don surnaturel de la bonté et de la puissance infinie de Dieu.

Il nous resterait à comprendre comment l'homme peut, par Dieu, ce qu'il ne peut pas par lui-même; comment, dans l'ordre intellectuel, l'homme peut connaître, par Dieu, toute vérité de l'ordre naturel, toute la première région de l'intelligible, et entrer dans la seconde qui est, en elle-même, surnaturelle. C'est le mystère de l'amour divin, le mystère de l'union.

Nous voyons bien, dans le monde des corps, la merveille de la greffe, c'est-à-dire une racine qui porte, par un germe surajouté, des fruits qui ne sont pas les siens et qui sont d'une nature supérieure à la sienne.

Nous voyons, comme l'a remarqué Leibniz, en

parlant de ce que la révélation ajoute à la raison, nous voyons l'œil humain, instrument de la vue, acquérir, par la puissance que d'autres instruments lui surajoutent, une vue trois mille fois plus forte que sa vue naturelle.

Nous voyons en géométrie cette série convergente dont on démontre qu'elle ne peut pas, en se développant, atteindre son intégrité : et pourtant, dès que l'hypothèse de l'infini vient à être introduite, ce qui ne se pouvait se peut.

Parvenir au plus haut degré de l'intelligible divin, remarquons-le, à ce degré qui est surnaturel, c'est, comme l'enseigne la Théologie, participer à la connaissance que Dieu a de lui-même. Cette connaissance par sa nature, dépasse toute intelligence créée, et n'appartient qu'à Dieu. Mais Dieu, qui la possède, nous donne d'y atteindre par lui. Comment? Par union, par amour. On n'en saurait dire davantage. « Ce que l'on peut par ceux qu'on aime, « dit saint Thomas d'Aquin à ce sujet, on le peut, « en un sens, par soi-même. » Ce que je puis par mon bien-aimé, dit l'amour, je le puis par moi. Je sais parce que tu sais, et je vois parce que tu vois. Ces enthousiasmes et ces délires de la passion, Dieu tout-puissant, par son amour immense, les réalise et les rend vrais, pour les âmes qui lui sont unies.

Mais ce n'est pas ici proprement la question. Ce que nous voulions démontrer, c'est la rigueur géométrique de cette proposition de saint Thomas d'Aquin : que la perfection de la créature raisonnable ne dépend pas seulement de ce qu'implique sa propre nature, mais encore d'une certaine participation surnaturelle de la bonté de Dieu.

III.

Nous croyons avoir démontré cette assertion, mais sans en laisser voir encore toute la portée.

Saint Thomas d'Aquin n'affirme pas seulement que la perfection de la créature raisonnable dépend d'un don *surnaturel* (κατ' οὐσίαν) qui lui donne la perfection de sa nature propre; il affirme encore et démontre que la créature raisonnable n'atteint sa perfection dernière que par cet autre don *surnaturel* (κατ' ἁγιασμόν) qui élève la nature humaine au-dessus d'elle-même à la participation de la nature divine, par la vue de l'essence de Dieu. Voici cet admirable texte [1] :

[1] Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo

« La dernière et parfaite béatitude de l'homme « consiste dans la vue de l'essence même de Dieu. « C'est ce que deux considérations rendent évident. « D'abord l'homme n'est jamais parfaitement heu- « reux, tant qu'il lui reste quelque chose à désirer « et à chercher. En second lieu la perfection de « chacune de nos puissances dépend de son rap- « port à son objet.

quidem quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est quod unius cujusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in 3 de Anima text. 26, unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph. cap. 2, nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. — Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ. 1ª. 2ᵉ. q. III, art. 8.

« Or, l'objet de l'intelligence c'est ce qui est,
« *c'est l'essence même des choses*, dit Aristote.
« D'où il suit que le progrès intellectuel consiste à
« voir l'essence des choses. Si donc l'esprit connaît
« l'essence de quelque effet qui ne lui révèle pas
« l'essence, mais seulement l'existence de sa cause,
« on ne peut pas dire que cet esprit ait atteint cette
« cause, quoiqu'il sache qu'elle existe; donc quand
« l'homme connaît un effet et sait qu'il a une
« cause, son désir naturel est de savoir aussi ce
« qu'est cette cause; et ce désir, mêlé d'admira-
« tion, pousse à la recherche, et cette recherche ne
« s'arrête qu'à la vue de l'essence. Si donc l'esprit
« humain connaît l'essence de quelque effet créé et
« ne sait rien de Dieu, sinon qu'il est, on ne peut
« dire que l'esprit ait saisi la cause première, *mais*
« *il lui reste le naturel désir de la chercher*, et il n'a
« pas encore sa perfection ni sa béatitude. Donc
« pour la parfaite béatitude de l'homme, il faut
« que son intelligence atteigne l'essence même de
« la cause première, et cette intelligence n'aura sa
« perfection que dans l'union à Dieu, son souve-
« rain objet et souveraine béatitude de l'homme. »
Saint Thomas insiste partout sur ce point [1] : dans

[1] Notamment 1ª. q. XII, I corp. — 3ª. q. IX, II corp. et ad 3ᵐ.

la Somme philosophique il consacre de longs chapitres à établir : « que la connaissance naturelle de « Dieu ne satisfait pas le désir naturel des âmes « (titre du chap. IV)[1] ; mais qu'au contraire cette « connaissance les excite à désirer la vue de la sub- « stance de Dieu. Connaître à fond, dit saint Tho- » mas, c'est connaître d'une chose ce qu'elle est. « Notre naturel désir de connaître n'est donc pas « satisfait quand nous savons seulement que Dieu « est. Nous avons beau savoir qu'il est, notre désir « ne s'arrête pas, mais nous voulons encore con- « naître Dieu par son essence. Toute intelligence « désire naturellement la vision de la substance

[1] Quod in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo non quiescit eorum naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. — Præcipuum in cognitione alicujus rei est scire de ea quid est. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est. Nos autem quantumcumque sciamus Deum esse, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. (Cap. 50.)

Omnis intellectus naturaliter desiderat divinæ substantiæ visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinæ substantiæ visionem. (Cap. 57.)

Nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam. (Cap. 52.)

« divine. Or il est impossible que ce naturel désir « soit vain. Donc toute intelligence créée peut par- « venir à la vue de l'essence divine. Seulement nul « être créé ne peut, par ses forces naturelles, par- « venir à cette vision de Dieu. »

Ce qui veut dire que l'homme voit de ses yeux, directement, en face de lui, le monde, la création. Il veut voir de la même manière Dieu même, l'être de Dieu, l'essence de Dieu. Maintenant il sait que Dieu est ; il le sait avec certitude ; mais il veut voir celui dont il sait l'existence. Savoir que Dieu est parce que le monde est, c'est le premier degré de la lumière intelligible, c'est la vue de la lumière naturelle, reflétée par la création. Quand l'homme verra la source même de cette lumière, Dieu lui-même, ce sera le second degré, celui de la vision surnaturelle.

C'est ce que l'homme désire et cherche. Car sans cela il ne peut être souverainement heureux. Donc, selon saint Thomas d'Aquin, la raison naturelle est une force qui, par regret et privation, cherche la lumière surnaturelle, quoiqu'elle ne puisse la concevoir. Le premier degré de l'intelligible divin appelle l'autre. La raison, par la lumière naturelle, démontre qu'il lui faut une autre lumière : la raison appelle la révélation ; l'intelligence cherche la foi.

Je sais bien qu'ailleurs saint Thomas d'Aquin semble dire le contraire. Dans son Traité de la Vérité il s'exprime ainsi : « Le souverain bien de « l'homme, ce bien qui meut sa volonté comme « fin dernière est double. Il y a le bien qui est pro- « portionné à la nature humaine, et que les forces « de la nature suffisent pour obtenir. C'est la féli- « cité soit contemplative, soit active, qui consiste « dans l'exercice de la sagesse humaine et la pra- « tique des vertus morales dont parlent les Philo- « sophes. Mais il y a, pour l'homme, un autre bien « qui dépasse toutes les proportions de la nature « humaine, et que les forces naturelles ne suffisent « point à obtenir, ni même à concevoir ou à dési- « rer. Et ce bien, c'est la vie éternelle [1]. »

Ainsi dans la Somme théologique et dans la Somme philosophique, saint Thomas parle du désir naturel (*naturale desiderium*) qu'a l'homme de

[1] Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturæ humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt. Et hæc est felicitas de qua Philosophi locuti sunt.... Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, *nec ad cogitandum vel desiderandum*, sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur, et hoc est vita æterna. Verit. XIV, art. 11.

voir l'essence de Dieu, ce qui est le souverain bien de l'homme, et, dans cet Opuscule, il nie que l'âme, par ses seules forces naturelles, puisse concevoir et désirer le souverain bien.

Mais la contradiction n'est qu'apparente, et ces deux points de vue de saint Thomas expliquent la discussion théologique qui s'est élevée sur ce sujet, et que décide la Bulle *Auctorem fidei*. Ce double point de vue répond à cette distinction si claire que saint Thomas reproduit sans cesse : la raison naturelle peut connaître de Dieu *qu'il est*, *non ce qu'il est*.

La raison naturelle peut dire : je sais *qu'il est* sans savoir *ce qu'il est*. Je ne connais pas son essence. Je ne la vois pas. Cette vue me manque. Je conçois qu'on l'obtienne. Je voudrais l'obtenir. Voilà *ce désir naturel* dont parle saint Thomas dans la Somme, désir qui non-seulement est inefficace, comme l'a remarqué Billuard, mais que nous disons en outre indirect, négatif et sans rapport substantiel avec son objet. Quant à l'autre espèce de désir, qui conçoit l'objet, qui naît dans l'âme sous l'attrait réel du désirable et de l'intelligible surnaturel, ce désir évidemment dépasse les forces de la nature. Il y a entre ces deux espèces de désirs, dont l'un est le désir par privation, et l'autre le désir par

commencement de possession, il y a toute la différence de la réalité à l'ombre, du plein au vide, du positif au négatif.

Il y a entre ces deux degrés du désir les différences qu'y met le psalmiste en ces mots : « J'ai désiré « le vrai désir de la justice » (*concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*) : c'est la nature désirant, d'un désir naturel, le désir surnaturel de la grâce.

Cette distinction nous semble clairement établie par la Bulle *Auctorem fidei*. Le conciliabule janséniste de Pistoie avait posé que l'homme, livré à sa propre lumière (*relictus propriis luminibus*), pouvait se mouvoir et s'élever jusqu'au désir de la lumière d'en haut (*moveret se ad desiderandum auxilium superioris luminis*). La Bulle décide que cette doctrine, *entendue dans le sens d'un désir qui tendrait au salut éternel* (*intellecta de desiderio adjutorii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum*), est suspecte, et favorable à l'hérésie semi-pélagienne. Rien de plus manifeste. Le désir tendant au salut éternel, c'est-à-dire le désir salutaire, efficace, surnaturel de la vie éternelle, est hors de proportion avec toutes les lumières et toutes les forces naturelles. C'est en ce sens, qui est celui du Concile de Pistoie, que la

Bulle condamne l'assertion ; mais elle énonce formellement que la doctrine n'est condamnée qu'en ce sens *(intellecta de...)*. Elle réserve donc un autre sens ; et ce sens ne saurait être que celui de saint Thomas d'Aquin, dans ses deux Sommes, lesquelles assurément n'ont été condamnées sur aucun point par la Bulle *Auctorem fidei.*

D'où il résulte que s'il est certain, s'il est enseigné par la foi que la vision de Dieu est purement surnaturelle, et qu'on ne peut y parvenir, ni la désirer comme il faut, efficacement, que par un don surnaturel, cependant nous pouvons soutenir, avec le Docteur angélique, que la créature raisonnable, créée pour la vision de Dieu, en a le désir naturel tel que nous l'avons défini. Oui, l'intelligence de l'homme veut voir Dieu, non pas seulement dans un miroir, mais en face et directement ; notre nature désire les deux degrés de l'intelligible divin, et l'on peut dire de la saine raison qu'elle est une force qui cherche la foi [1].

[1] Voir la note A à la fin du volume.



CHAPITRE V.

SUITE DES RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI.

I.

Nous avons vu ce qu'est la saine raison et ce qu'elle peut.

Elle peut trouver et démontrer l'existence de Dieu. Puis elle peut démontrer la possibilité, la nécessité d'une lumière révélée, c'est-à-dire la nécessité de voir Dieu, l'essence de Dieu, pour arriver à la perfection dernière, à la souveraine béatitude.

Mais comment l'âme passe-t-elle de l'une à l'autre? comment l'intelligence, établie dans la saine raison et dans la lumière naturelle, arrive-t-elle à la foi, à la lumière surnaturelle?

Nous en avons déjà dit quelque chose, en citant

l'admirable page où Fénelon parle des moyens de passer peu à peu de la raison jusqu'à la foi. Mais c'est ce qu'il importe de développer davantage.

Quand Fénelon nous dit : « Dieu mêle le com« mencement du don surnaturel aux restes de la « bonne nature, » et ce germe se développe peu à peu, si notre esprit répond avec fidélité aux secours qu'il reçoit; il y a dans ce mot une image empruntée, il est vrai, à l'Évangile, qui compare le royaume de Dieu au ferment mêlé à la masse : mais cette image demande à être traduite ici en langue philosophique.

Saint Thomas d'Aquin et saint Augustin réunis nous semblent donner cette traduction. Saint Thomas appelle la lumière de la raison « une lumière « intérieurement donnée de Dieu, dans laquelle « Dieu nous parle[1]; » et saint Augustin dit : « Que « l'éternelle sagesse, principe de la créature rai« sonnable, ne cesse en aucune sorte de lui parler, « afin de la convertir[2]. » Le rapprochement de ces deux textes explique toute la pensée de Fénelon.

[1] Quod aliquid per certitudinem sciatur est *ex lumine rationis divinitus indito, quo in nobis loquitur Deus.* Verit. q. II, art. 1.

[2] Principium creaturæ intellectualis, æterna sapientia.... nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est. III, 106. c.

Les deux Docteurs pris ensemble affirment que Dieu ne cesse de parler à la créature raisonnable, tant par la lumière naturelle que par la lumière surnaturelle; et ils montrent ce qui résulte de cette continuelle allocution du Verbe à l'âme.

Dieu ne cesse de parler à la créature raisonnable: c'est là d'abord la source de la raison. Mais pourquoi Dieu parle-t-il? Afin que la créature raisonnable se convertisse à Celui dont elle est. Cette intention de ramener à lui la créature, c'est la grâce, qui cherche à provoquer la conversion de l'âme, c'est-à-dire son passage de la vie naturelle à la vie éternelle, surnaturelle.

Pendant que la raison parle, et que la lumière naturelle proprement dite se montre, la grâce parle en même temps, la lumière surnaturelle est déjà là, comme Dieu même, avec Dieu même qui l'offre. C'est là la double parole, naturelle et surnaturelle, que l'éternelle Sagesse ne cesse d'adresser à la créature raisonnable. Le Verbe de Dieu parle toujours, pour donner l'une et l'autre lumière. L'une est nécessairement reçue dès qu'on est raisonnable, mais l'autre est reçue librement, quand l'âme n'y oppose point d'obstacle.

« Nous l'avons démontré, dit Suarez, la grâce « excitatrice, nécessaire au salut, est, par une loi gé-

« nérale, promise à tous, offerte à tous, par Jésus-
« Christ, non pas absolument, mais sous une con-
« dition, qui dépend de l'homme. Cette condition
« n'est ni un mérite de notre part, ni une dispo-
« sition proportionnée d'une manière quelconque
« au don de la grâce surnaturelle. Ce ne peut donc
« être que l'unique condition de n'y pas mettre ob-
« stacle. On n'en saurait concevoir d'autre. Car si,
« d'ordinaire, l'acte moral est nécessaire, cet acte
» moral, n'ayant aucune proportion à la grâce, ne
« saurait être nécessaire que pour enlever l'obstacle
« du péché : il est utile pour ôter les dispositions
« vicieuses qui rendent l'homme plus inhabile à
« recevoir la grâce. On comprend facilement cette
« doctrine. Supposez un adulte absolument privé
« de cette grâce intérieure, excitatrice; cette priva-
« tion ne peut venir primitivement de Dieu, qui
« désire souverainement donner la grâce à tous. La
« cause est donc dans l'homme. Mais quelle est-
« elle? Est-ce que cet homme ne mérite pas la grâce
« ou ne s'y prépare pas par les œuvres? Non, puis-
« qu'il n'y a de mérites, ni d'actes préparatoires et
« proportionnés à la grâce, qu'après une première
« grâce. Il n'y a donc qu'une cause possible à la
« privation de toute grâce, c'est que l'homme op-
« pose un obstacle à la grâce qui se donne. La con-

« dition de la grâce de Dieu est donc celle-ci : ne « lui point opposer d'obstacle[1]. » Ainsi, la grâce est présente comme Dieu qui est présent à tout, et qui désire souverainement donner sa grâce à tous. *Dieu ne cesse de parler à la créature raisonnable :* c'est le don naturel toujours reçu. Il lui parle *pour qu'elle se convertisse :* c'est l'intention divine surnaturelle ; c'est la grâce qui s'offre. Est-elle reçue? Est-elle en nous ? n'y est-elle pas? Elle est reçue, elle est en nous dès qu'on enlève l'obstacle. Quel est l'obstacle? C'est le vice : c'est cette dépravation qui, comprenant la parole naturelle du Verbe dans la conscience et la raison, ne lui obéit pas par la pratique et par la vie. Dieu verserait dans l'âme le don surnaturel toujours offert, si l'âme voulait lui obéir et l'écouter dans l'ordre naturel.

Le Dieu unique et simple, le souverain Bien absolu, est présent. Il parle toujours à l'âme, ce qui la vivifie dans l'ordre naturel, et ce qui la vivifierait dans l'ordre surnaturel, si l'âme se convertissait.

[1] Ostendimus excitantem gratiam necessariam ad salutem generali lege omnibus esse per Christum oblatam et promissam, non absolute, sed sub aliqua conditione ab ipso homine pendente. Hæc autem conditio non est meritum aliquod vel dispositio proportionata supernaturali gratiæ ; ergo tantum esse potest conditio non ponendi obicem. Tract. de divin. grat. Pars II, lib. IV, cap. XV.

Cette conversion, Dieu la provoque toujours en ne cessant de parler par la nature et par la grâce[1]. Le même Dieu simple, qui est la vie de l'âme dans l'ordre naturel, devient sa vie surnaturelle dès qu'elle cesse d'opposer l'obstacle à la continuelle inspiration qui travaille à la convertir.

L'âme, dans son état naturel, se regarde elle-même, et elle voit la lumière de Dieu dans ce miroir qui est elle-même, et cette lumière est sa raison. Qu'elle se retourne, sous la grâce prévenante de Dieu; qu'elle aille d'elle à Dieu : ces mêmes rayons qu'elle voyait réfléchis et obliques dans le miroir, elle les voit dans le sens où ils viennent, et son regard les suit jusqu'à leur source; et ce regard est la vision de Dieu, quand l'œil sait voir, ce qui n'arrive qu'après notre voyage terrestre; il est la foi, aussi obscure que l'on voudra, quand l'œil de l'âme n'est pas encore formé à la lumière surnaturelle et s'en croit aveuglé.

Ce qui ne veut pas dire que Dieu rayonne toujours et uniformément sa lumière et ses dons, comme le soleil, et que chacun en fait simplement

[1] Saint Thomas d'Aquin dit aussi : « Deus semper operatur justi« ficationem hominis sicut sol semper operatur illuminationem « aeris. » 2ª. 2ᵃᵉ. q. IV, art. 4.

ce qu'il veut. La comparaison serait indigne de Dieu. Si Dieu n'était qu'un soleil impassible, il ne serait qu'un élément, et non le maître libre et tout-puissant des créatures, le Père des hommes, plein de sagesse et plein d'amour.

L'éternel soleil de justice n'est pas un soleil impassible. N'avons-nous pas dit ci-dessus, en touchant cette comparaison, que l'étoile même scintille, et que la lumière sidérale a ses mouvements et ses élans? Or, la sagesse de Dieu, sa bonté, son amour ont infiniment plus d'élans, plus de mouvements vers l'âme pour la sauver et l'élever, que n'en a le ciel des étoiles pour provoquer et relever notre regard. La lumière de Dieu, qu'on l'aperçoive directement ou indirectement, qu'elle soit surnaturelle ou naturelle, scintille toujours, se voile, se montre, redouble, s'efface, redouble encore, et cela selon les calculs infinis d'un amour infini, d'une sagesse infinie, diversement appliquée à chaque âme et à chaque moment de chaque âme, pour tout sauver.

Dieu ne montre sa lumière naturelle dans le miroir de l'âme que pour engager l'âme à se retourner, et à le regarder lui-même qui est surnaturel, et cette intention est déjà la grâce. C'est le mot de saint Augustin : « la Sagesse éternelle ne cesse pas

« de parler à la créature raisonnable pour qu'elle « se convertisse à Celui dont elle est. »

II.

Saint Augustin développe merveilleusement ailleurs la différence des deux lumières et le rapport et le passage de l'une à l'autre, lorsqu'il parle du double regard que la créature jette sur elle-même, ou jette sur Dieu; lorsqu'il appelle un crépuscule du soir le regard que la créature jette sur elle-même, et un matin cet autre regard qu'elle jette directement sur Dieu. « Après les ténèbres, dit-il, vient « le matin; après la vue qu'elle a prise de sa pro- « pre nature qui n'est pas Dieu, elle passe à louer « la lumière qui est Dieu, dont la contemplation la « développe[1]. Quand la Genèse nous parle de ce

[1] Ita et post vesperam fiat mane, cum post cognitionem suæ propriæ naturæ, qua non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cujus contemplatione formatur. Ut vespera primi diei sit etiam sui cognitio, non se esse quod Deus est; mane autem post hanc vesperam, quo concluditur dies unus, et inchoatur secundus, conversio sit ejus, qua id quod creata est, ad laudem referat creatoris.— Deinde fit vespera illius lucis, cum ipsum firmamentum, non in Verbo Dei sicut ante, sed in ipsa ejus natura cognoscit.... In

« soir et de ce matin qui se succèdent, le soir c'est « la connaissance que la créature prend d'elle-« même, et par laquelle elle voit qu'elle n'est pas « Dieu ; mais le matin, qui succède à ce soir, et qui « commence le jour suivant, est la conversion par « laquelle la créature rapporte sa création à la « louange du Créateur. Le crépuscule revient lors-« que l'esprit regarde la création, non plus comme « auparavant dans le Verbe, mais bien dans la créa-« tion même; puis le matin, lorsque l'esprit se « tourne encore à louer Dieu et à chercher dans « le Verbe même une connaissance nouvelle. Oui, « continue saint Augustin, la différence est essen-

quo itidem mane conversio est lucis hujus, id est diei hujus ad laudandum Deum, quod operatus sit firmamentum, et percipiendam de Verbo ejus cognitionem creaturæ. Multum quippe interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. In comparatione enim lucis illius quæ in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio qua creaturam quamlibet in se ipsa novimus, non immerito nox dici potest : quæ rursus tantum differt ab errore vel ignorantia eorum qui nec ipsam creaturam sciunt; ut in ejus comparatione non incongrue dicatur dies. Sicut ipsa vita fidelium quæ in hac carne atque in hoc sæculo ducitur, in comparatione vitæ infidelis atque impiæ non irrationabiliter lux et dies appellatur, dicente Apostolo : Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. (De Genesi ad litteram, lib. III, p. 288 et 289.)

« tielle entre la connaissance d'un être dans le « Verbe de Dieu, et la connaissance de cet être « dans sa nature propre; la première est vraiment « un jour et l'autre un crépuscule. Comparée à « cette vive lumière que l'on peut voir dans le « Verbe lui-même, toute connaissance par laquelle « nous ne voyons une créature qu'en elle, peut « réellement s'appeler nuit. Quoique cette nuit elle-« même, comparée aux ténèbres et à l'ignorance « pure de ceux qui ne savent pas la créature elle-« même, peut, à son tour, se dire lumière. C'est « ainsi que la vie de l'âme qui a la foi, quoique « encore dans le siècle et la chair, comparée à la « vie sans foi et sans piété, peut, à bon droit, se « dire lumière et jour, selon la parole de l'Apôtre : « Vous étiez ténèbres d'abord, et maintenant vous « êtes lumière en Dieu. »

Et ici saint Augustin déploie les profondeurs de son génie, lorsqu'il montre que, dans l'éternelle patrie, les deux lumières subsisteront[1]. » Voir im-

[1] Primo rationes creaturarum incommutabiliter in Verbi Dei incommutabili veritate ac deinde ipsas creaturas, et tertio earum etiam in seipsis cognitionem ad laudem referre Creatoris; sed eorum mentem mirabili facilitate hæc omnia simul posse. Numquid tamen dicet, aut si quisquam dixerit audiendus est, illam cœlestem in Angelorum millibus civitatem, aut non contemplari Creatoris

« muablement les raisons éternelles des créatures « dans l'immuable lumière du Verbe, puis les créa- « tures en elles-mêmes; puis rapporter à la gloire « de Dieu cette connaissance de la création, n'est- « ce pas là le matin, le soir et le jour? En ce sens, « qui oserait dire que la cité céleste, ou ne con- « temple point l'éternité du Créateur, ou bien « ignore cette mobile création, ou ne sait pas louer « le Créateur dans cette connaissance secondaire? « Le jour, le crépuscule, le matin, tout y subsiste « ensemble. Oui, dans cette patrie des esprits, il y « a toujours et en même temps la lumière du jour, « du jour sans fin dans la contemplation de l'im- « muable vérité; la lumière du soir dans la vue de « la création en elle-même; et la lumière du matin, « et un matin perpétuel dans le retour de cette con- « naissance inférieure vers Dieu pour le louer. »

Voilà donc toute la théorie de la lumière, ou, si l'on veut, des deux lumières et de leur rapport. L'esprit, s'il se regarde lui-même ou bien la créa-

æternitatem, aut mutabilitatem ignorare creaturæ, aut ex ejus quoque inferiore quadam cognitione non laudare Creatorem. — Simul ergo habent et diem et vesperam et mane.... Ubi semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis, semper vespera in cognitione in seipsa creaturæ, semper mane etiam ex hac cognitione in laude Creatoris. (De Genesi, ad litteram, lib. III, p. 293).

tion, n'aperçoit la lumière que mêlée d'ombres, lumière du soir, lumière de la raison, purement naturelle. S'il regarde Dieu en lui-même, c'est le jour plein; et s'il regarde la création pour relever aussitôt le regard vers Dieu en le remerciant de son œuvre, c'est le matin qui commence le jour; c'est la raison cherchant une lumière autre et meilleure qu'elle-même; c'est la raison recevant, par la grâce de Dieu, la foi, cet essai de vision, pour arriver un jour à la pleine vision.

Je ne conçois pas qu'un esprit attentif, en face de ces données de la plus haute raison et de la grande et sainte tradition catholique, un esprit sachant l'histoire des luttes, des mécomptes ou des gloires, des étranges et continuels mouvements de la pensée des hommes, et connaissant surtout sa propre histoire et celle de ses pensées si variables, si incertaines, qui défaillent, qui se relèvent, qui ne cessent de chercher le plein jour, qui souvent croient tenir le matin, mais ne tiennent qu'une lumière décroissante, pâlissante, bientôt effacée dans la nuit; je ne conçois pas, dis-je, qu'un tel esprit, méditant ces données aussi philosophiques qu'elles sont chrétiennes, ne sache enfin y découvrir sa loi, sa règle et la théorie véritable de la lumière, telle que le Christ la fait connaître.

Les hommes n'observeront-ils jamais leur âme, et ne comprendront-ils jamais les conditions pratiques de la lumière? Ne verront-ils pas en eux-mêmes cette lutte des ténèbres et de la lumière dont au fond ils sont les arbitres? Ne verront-ils donc pas pourquoi ces commencements de clarté matinale ne vont pas au jour plein et tournent bientôt au soir, et pourquoi les ombres du soir vont si vite aux ténèbres? Pourquoi ces longs sommeils de l'âme pendant lesquels il n'y a plus aucun soupçon du jour? Pourquoi, de loin en loin, ces tentatives et ces amorces de lumière qui viennent en nous sans nous? Est-il si difficile de conclure de ces faits qu'il y a une lumière qui n'est pas nous, et que si elle nous paraît mobile, voilée, intermittente à notre égard, c'est que nous sommes variables nous-mêmes, mobiles, voilés en sa présence : comme on sait aujourd'hui que ce n'est pas le Soleil qui tourne, mais bien la Terre qui court et passe, se voile et se détourne, pendant que le Soleil demeure toujours immobile et radieux.

Qu'on veuille bien ne pas voir ici de vaines phrases, mais de très-pratiques conclusions; et puisse l'âme saine, qui lira ces pages, y trouver, en méditant les saints Docteurs que nous citons, des clartés efficaces et des principes certains pour avan-

cer dans l'une ou l'autre de ces deux voies, ou successivement dans les deux : l'intelligence cherchant la foi, la foi cherchant l'intelligence!

Reprenons ce qui vient d'être dit pour rentrer en nous-mêmes, descendre dans notre âme en présence de ces vérités, afin de juger notre vie intellectuelle et de régler pour l'avenir sa direction.

Je ne suis pas la source de la lumière qui est en moi; cette source, c'est Celui qui est lumineux par lui-même; mais la cause des vicissitudes et des intermittences, des décroissances et des obscurités, c'est moi.

Il y a donc un obstacle en moi; il y a donc une lutte à entreprendre : car je suis fait pour la lumière, j'y dois venir, je la veux.

Mais le premier obstacle évidemment, c'est que je ne la veux pas assez. Je sens bien quelque attrait vers elle; mais c'est son attrait continu, qui est de son côté, non pas du mien. Moi, je recherche peu cet attrait; je n'y ajoute point toutes mes forces, et il est comme inactif de mon côté.

Telle est l'inévitable confession de tout esprit sincère.

Eh bien! la réponse active à l'attrait, c'est-à-dire la prière vers Celui qui attire, voilà le point de départ d'une vie plus lumineuse. La possibilité de la

prière, la grâce de la prière est toujours offerte; et cette grâce qui attire est aussi continue que l'attraction physique parmi les astres.

Unir notre force à cet attrait divin, c'est le premier effort vers la sagesse.

Mais pourquoi toute lumière, dans l'état habituel de mon âme comme dans l'état de la plupart des âmes, même lorsque j'ai prié, est-elle lumière du soir, c'est-à-dire défaillante et tournant à la nuit?

Parce que vous ne la regardez, selon la remarque de saint Augustin, que dans les créatures ou en vous-même; la pente vers vous, la pente vers les créatures inférieures vous tient le regard abaissé : chaque donnée lumineuse du rayon *qui revient par intervalles,* comme s'expriment les mystiques, n'étant jamais appliquée par vous qu'aux créatures ou à vous-même, y trouve bientôt son épuisement et sa nuit.

Savez-vous ce que serait cette donnée lumineuse, si l'on parvenait à la voir sans cette pente d'amour étroit pour les créatures et pour soi? Elle serait matinale et croissante.

Ainsi l'obstacle à vaincre, c'est la pente vers les créatures. Il le faut vaincre pour que Dieu ne soit plus empêché de nous tourner vers lui, lui qui ne cesse de nous parler pour opérer ce divin retour.

Aidé de Dieu qui vous prévient par les inspirations de la conscience, et en outre par les accès que sa bonté imprime de temps en temps à la lumière de la raison afin de vous réveiller; pressé de plus par l'offre perpétuelle de la grâce, qui est la présence de Dieu même voulant vous convertir : porté par tant de forces, il faut agir, il faut détruire l'obstacle. Dieu alors vous convertira, et vous irez de la lumière naturelle à la lumière surnaturelle.

Quand une âme, par la grâce de Dieu, en est là, elle se retourne en effet vers Dieu. Une horreur profonde du passé, une douleur d'enfantement, un grand espoir dans l'avenir divin, s'emparent du cœur; l'amour surnaturel de Dieu s'y verse et la transformation s'opère. Une nouvelle série d'œuvres, de sacrifices, de travaux et d'efforts qui vont à Dieu, élèvent l'âme de clartés en clartés dans la lumière croissante[1]. Alors les données lumineuses,

[1] Primum itaque Dei misericordia nos prævenit, cordaque nostra ad se convertit. — Deinde hoc lumine illustrati, per fidem animo ad Deum tendimus. — Præterea motus timoris consequitur.... Sicut quæ concepit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis. — Huc deinde accedit spes.... quia erecti vitam emendare statuimus. — Postremo charitate corda nostra accenduntur. — Hisce quasi gradibus ad hanc præstantissimam pœnitentiæ virtutem pervenitur. (Catech. Trident., pars IIa, de Pœnitent. XI.)

les accès du rayon divin, sont lumière matinale et vont au jour.

Mais je ne me suis pas fait comprendre; il faut d'autres mots, et des apparences plus nouvelles à ces antiques données de la sagesse; il faudrait inventer des formes pour saisir l'attention qui glisse sur tous les mots et sur tous les propos connus.

Croyez-vous à la pénétration mutuelle des esprits? Croyez-vous qu'indépendamment de la parole et de la voix, indépendamment des distances, d'un bout du monde à l'autre, les esprits influent l'un sur l'autre et se pénètrent? Croyez-vous, comme le dit Fénelon, qu'en Dieu les hommes se touchent? Croyez-vous qu'une pensée, un mouvement, un amour, un élan vous peut venir par influence secrète du cœur et de l'esprit d'autrui? Ou plutôt ne savez-vous pas que toute âme vit continuellement du mouvement des autres âmes, et lutte, résiste, consent, s'accorde perpétuellement avec elles? Ne savez-vous pas qu'une âme peut sentir en soi une autre âme qui la touche? Si vous ne savez pas cela, vous ignorez les choses quotidiennes de la terre; comment alors comprendrez-vous les choses du ciel? Si vous le savez, si vous croyez à cette communication d'influences entre âmes et entre esprits créés, à plus forte raison vous devez y croire de

Dieu à vous. Eh bien, oui, il y a près de vous, en vous, plus profondément que n'y peut pénétrer aucun esprit créé, et que vous-même n'y pouvez pénétrer, il y a Dieu, son influence et sa présence, répandue dans votre âme depuis sa racine et au-dessous, jusqu'au bout de toutes ses puissances et au delà. Et ce n'est pas seulement une force divine et immense, au sein de laquelle vous êtes plongé, c'est un esprit qui éclaire le vôtre, c'est un cœur qui porte le vôtre.

Oui, il y a quelqu'un en vous outre vous-même. Vous n'êtes pas seul. Est-ce lui, est-ce moi qui parle en moi? disait saint Augustin. Il y a, dis-je, quelqu'un en vous, en ce moment, qui vous regarde et qui vous aime. Vous le sentez peu, vous le croyez peu, parce que toute votre âme est ailleurs, plongée et entraînée dans d'autres joies, d'autres pensées, d'autres avidités, d'autres amours. Faites-les taire, et vous sentirez bientôt la présence et l'attrait de celui qui depuis longtemps vous parlait, vous regardait et vous aimait. Vous sentirez alors et verrez clairement en vous les deux directions de la vie, et vous pourrez choisir; vous pourrez tourner toute votre âme vers Celui qui vous a aimé le premier, et dont la puissance infinie peut produire la merveille du changement d'une âme, et faire d'une âme une

âme nouvelle, en lui donnant le divin pouvoir de renaître à la ressemblance du bien-aimé qui la pénètre et qui l'inspire.

Comprenez donc comment le Christ a dit : « Je « suis le principe de toutes choses, moi qui parle en « vous ; » et comment saint Jean-Baptiste disait : « Il se tient au milieu de vous, lui que vous ne con- « naissez pas. » Et comprenez cet admirable commentaire de Thomassin qui nous montre le passage de l'une des deux lumières à l'autre, et de la raison à la foi, par Celui qui est le principe de la raison et de la foi : « Il est au milieu de vous celui que vous « ne connaissez pas, dit l'Évangile. Voilà comment « nulle âme ne naît sans Jésus-Christ. Voilà com- « ment le Christ se révèle en nous, plutôt en nous « qu'à nous, puisque c'est Lui dont la nature dé- « pose en nous le germe, quand elle met en notre « âme la semence de la loi éternelle. C'est ainsi « qu'il occupe le milieu et le centre de chaque âme « afin de les éclairer toutes. De sorte que ceux-là « même que l'Évangile et les prédications n'attei- « gnent pas par le dehors, ceux-là le Christ les pro- « voque et les sollicite au dedans, le Christ, c'est- « à-dire la Raison même, la loi éternelle, le germe « inné de la vertu. Que ceux-là donc cultivent ce « germe, qu'ils domptent le vice et tous ses amours

« adultères, et le Christ, grandissant dans leur sein, « s'y déploiera dans toute la plénitude de la reli- « gion et de la foi [1]. »

[1] Medius in vobis stat quem vos nescitis.... En ut nemo sine Christo nascitur; *ut Christus non tam nobis quam in nobis revelatur*, ut pote quem seminaliter in omnium animis parturire natura occuparit, quando divinam legem virtutemque omnimodam inseminavit. En ut medius omnibus, intimusque insit, ut omnes plane illuminet, et illos etiam, quibus fides per auditum et Evangelium non forinsecus sonat, intrinsecus vellicet, sollicitetque Christus, id est recta ratio, lex æterna, virtutum semen insitum; cui si excolendo vacent, vitiaque et amorem terræ adulterinum exsciudant, *adolescet in sinu mentis Christus*, et in omnem se fidei et religionis plenitudinem explicabit. (De Incarnat., lib. 1, cap. IX.) — Cet admirable passage et ceux qui suivent demandent à être bien entendus, et à n'être point détournés à un sens différent de celui qu'y attachait certainement Thomassin. Dire que « *la nature commence à enfanter en nous le Christ,* » est une expression qui, prise à la rigueur, serait fausse. Ce n'est point la nature qui enfante en nous Jésus-Christ, c'est la grâce. Mais s'il est certain que Dieu mêle le germe de grâce, le commencement du don surnaturel aux restes de la bonne nature, comme le dit Fénelon, s'il est vrai d'un autre côté que le même Verbe est à la fois le principe de la lumière naturelle et de la lumière surnaturelle, et s'il offre sans cesse à l'âme l'une et l'autre, on comprend que la nature prévenue et aidée de la grâce, prépare dans l'âme l'enfantement de l'homme nouveau, ou plutôt que le Verbe lui-même, principe de la nature et de la grâce, prépare dans l'âme ses voies par la grâce et par la nature, et s'y développe quand l'âme n'y oppose point d'obstacles.

Comprenez-vous maintenant le passage de la raison jusqu'à la foi ?

Thomassin revient partout sur ces capitales vérités. « Le Christ, dit-il, est la Vertu elle-même hu-« mainement développée. Aucun homme ne naît « sans le Christ, parce que nul homme ne naît privé « du germe des vertus. Ainsi la connaissance de Jé-« sus-Christ est comme inoculée à tous les hommes, « parce que la nature travaille à faire connaître, « à faire aimer à tout esprit le bien et la loi éter-« nelle. Pour croire au Christ, il ne faut pas se « jeter hors de soi, mais rentrer en soi-même, afin « d'y chercher Dieu et d'y trouver le Christ, déjà « présent dans notre cœur et dans le souffle même « de notre vie. Quiconque donc pratiqua une vertu « comme étant la vertu, étincelle divine, émanation « de la loi éternelle, et non comme une vaine fleur « de gloire humaine, celui-là pratiqua Jésus-Christ, « celui-là fut chrétien [1].

[1] Cum ergo Christus virtus sit ipsamet, sed humanitus explicata, hinc nemo sine Christo nascitur, quia nemo non a natura ipsa virtutum seminibus dotatur. Hinc etiam Christi notitia omnibus naturaliter anticipata est quodammodo, quia omnium animos natura ipsa occupavit informare cognitione amoreque virtutis, seu legis æternæ. Hinc ut quisque credat Christo, non spargendus extra, sed retorquendus intra est, ut regnum Dei in seipso quærat, ut Christum in ore, in corde suo jam præsumptum videat. Hinc quisquis

« Dès lors pour devenir chrétien il ne faut pas « s'en aller loin, mais bien se recueillir en soi; le « royaume de Dieu est en nous, dit Jésus-Christ, et « quand un homme quelconque *va trouver sa rai-* « *son*, la soumet à l'éternelle raison, et soumet à « l'une et à l'autre son corps, cet homme devient « participant du Christ. C'est pourquoi saint Paul « dit qu'il ne faut pas aller chercher le Christ au « loin, le faire venir de loin, puisqu'il est dans le « cœur, dans l'âme et dans le souffle de chacun. Il « ne faut ni parcourir la terre, ni traverser les mers « pour trouver Jésus-Christ qui est au centre de « chaque âme, car il n'est que la parfaite et sou- « veraine raison descendue dans l'humanité [1]. »

virtutem quamcumque excoluit, si modo virtutem, id est ut æternæ legis rivulum, ut divinitatis scintillam, non ut humanitatis gloriolam et inanem flosculum excoluit, Christum ille coluit, et vere Christianus fuit. (De Incarnat., lib. I, cap. IX.)

[1] Unde ut homo Christianus fiat, non extra se dissipandus est, sed intra se recolligendus; et enim regnum Dei intra vos est, ut ait Christus; et *ubi adierit rationem suam* homo quilibet, et summæ æternæque rationi eam coaptaverit, carnemque suam rationi adaptarit, tunc Christi particeps erit. Unde Paulus ait, Christum non longe arcessendum, non procul quæritandum, prope enim illum esse in ore, in corde cujusque. Non ergo peragrandæ sunt terræ, non tranända maria ut ad Christum veniatur, qui cuique hominum intimus est; cum enim ipse non sit nisi summa et rectissima Ratio humanitati inserta. (Ibid).

III.

Après de telles paroles, si profondes et si inspirées, il ne nous reste plus qu'à entendre, sur ce grand sujet, Jésus lui-même nous révélant de sa bouche visible et en paroles articulées les lois de la vie éternelle, et la genèse de la lumière.

Un docteur vient trouver Jésus pendant la nuit. Cet homme est à ce degré de la sagesse humaine qui cherche et regrette la sagesse de Dieu, et qui voudrait voir Dieu. Il interroge le Sauveur qui lui répond : *En vérité, je vous le dis, quiconque ne naît pas de nouveau ne peut voir le royaume de Dieu.* (Jean, chap. III, v. 3.)

Telle est la vérité. L'homme doit renaître, pour entrer dans le second degré de l'intelligible divin, et voir la lumière même de Dieu.

Mais, dit le docteur, *Comment peut renaître un vieillard? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère? Jésus répond : Ne vous étonnez pas si je vous dis qu'il vous faut naître encore une fois.... Vous êtes docteur en Israël et vous ignorez ces choses !* (Ibid., v. 4, 7, 10.) Le Sauveur s'étonne que les docteurs chargés de conduire les hommes à Dieu,

ignorent qu'il faille renaître pour voir Dieu. Et il explique aussitôt ce reproche par un mot qui est comme le fond de toute l'histoire de l'esprit humain : *Si vous ne me croyez pas quand je vous parle des choses de la terre, comment me croirez-vous, si je vous parle des choses du ciel?* (Jean, III, 12.)

En d'autres termes : si Moi, qui éclaire tous les hommes venant en ce monde, je ne puis vous convaincre quand je vous parle par la raison ; si vous n'écoutez pas votre raison, lumière qui vous doit guider sur la terre, comment m'écouterez-vous et me comprendrez-vous quand, dans la lumière même de Dieu, j'essaierai de vous montrer le ciel?

Comment l'esprit humain pourrait-il parvenir à la sagesse totale et au dernier degré de l'intelligible divin, qui est la vue du Ciel où il n'est pas, dans la lumière de Dieu qu'il n'a pas, s'il ne sait pas même voir avec rectitude la terre où il est, dans la lumière humaine, qui est sa lumière propre ?

Mais, comme l'enseigne Jésus, ce n'est pas par nos propres forces qu'on nous demande de monter vers cette foi dans les choses d'en haut, et vers la vue du ciel. *Nul n'est monté au ciel que Celui qui en est descendu, le Fils de l'homme qui est au ciel.* (Ibid., v. 13.) Ici se trouve tout le Christianisme. L'homme par ses forces ne peut monter au ciel

la raison, par ses forces, ne peut atteindre le céleste degré de la lumière divine. L'homme, par lui-même, ne peut pas se diviniser ou entrer en participation de la nature divine, pas plus que le fini ne peut monter à l'infini. On ne devient pas infini. Il faudrait être infini pour le devenir. Il faut être déjà dans le ciel, il faut en être descendu pour y monter. Le Fils de l'homme qui monte au ciel est Celui qui n'étant qu'un avec Dieu même est déjà dans le ciel. C'est ce Fils de l'homme qui, par toute une vie de souffrances, de peines, de sacrifices, et par sa croix se relèvera jusqu'au trône de Dieu pour le salut de tous. Car, ajoute-t-il, *de même que Moïse a élevé le serpent d'airain dans le désert* (pour guérir le peuple), *de même il faut que le Fils de l'homme soit élevé de terre, pour que tous ceux qui s'attachent à lui par la foi aient la vie éternelle et ne périssent point*. (Ibid., v. 14, 15.) Et ailleurs il dira: *Lorsque j'aurai été élevé de terre, j'attirerai toutes choses à moi.*

Ainsi pour passer des choses de la terre aux choses du ciel, il faut renaître. Pour passer du degré inférieur de l'intelligible divin, au plus élevé, c'est-à-dire pour voir Dieu, il faut une vie nouvelle. Il faut la vie de la foi, de cette foi qui croit à l'éternelle Sagesse, lorsqu'elle nous parle des

choses du ciel, comme il faut, pour être dans la raison, dans le premier degré de l'intelligible divin, une foi aussi à la Sagesse, lorsqu'elle nous parle des choses de la terre, et nous apprend comment la terre doit rendre témoignage de Dieu et montrer les reflets du ciel. Pour posséder la sagesse totale, il faut croire au Verbe de Dieu, selon ces deux lumières, naturelle et surnaturelle, qu'il verse en nous.

Mais comment renaître? comment passer de la première région de la lumière à la seconde, où habite l'inaccessible majesté de Dieu? Comment monter de la terre au ciel? Ceci est l'affaire de Dieu même, c'est l'œuvre du Verbe incarné, de celui qui est descendu du ciel jusqu'à notre propre nature, afin de vous relever avec lui. Attachez-vous à lui par votre foi, et il vous élèvera jusqu'à la vue de Dieu.

Mais comment croire? Et comment s'attacher à lui? Le voici. Écoutez le Sauveur prononçant ce qui a été dit dans le monde de plus simple et de plus grand, sur la recherche de la sagesse et sur l'obstacle à la sagesse. C'est la genèse pratique de la lumière. C'est l'histoire du choix libre entre la lumière et les ténèbres : *Celui qui croit au Fils de Dieu n'est pas jugé ; celui qui ne croit pas est déjà*

jugé. Voici la cause du jugement. La lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Celui qui fait le mal hait la lumière, et ne va pas vers la lumière, pour que ses œuvres n'y soient pas dévoilées. Mais quiconque FAIT LA VÉRITÉ, *celui-là va vers la lumière, pour que ses œuvres s'y manifestent, car elles sont faites en Dieu.*

La simplicité toute divine de ces paroles du Maître n'en permet pas le commentaire, et leur force surnaturelle semble devoir saisir et entraîner toute âme qui a jamais aimé un jour la vérité.

Y a-t-il, oui ou non, manifeste et immédiate certitude que ces paroles sont l'infaillible vérité?

Pouvez-vous espérer de faire un pas quelconque vers la sagesse et la lumière, sans un effort moral correspondant?

Comprenez-vous qu'il n'y a d'autre Philosophie salutaire que celle qui est l'effort vers la sagesse totale, la poursuite de la lumière dans l'un et l'autre degré de l'intelligible divin?

Comprenez-vous que si vous cherchez la vérité, sans chercher la vertu, la sagesse pratique avant tout, vous ne cherchez pas la vérité, vous faites semblant, et vous n'êtes qu'un lettré, un scribe,

comme ceux qui repoussaient le Christ ; et que si, par je ne sais quelle étonnante préméditation, vous prétendez vous arrêter à la lumière telle que la raison seule la donne, sans grâce de Dieu, sans foi divine, vous êtes déjà jugé ; vous demeurez dans la région des ombres, et dans ce degré de lumière que l'Évangile appelle Ténèbres.



CHAPITRE VI.

SUITE DES RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI.

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS.

I.

Résumons-nous.

Il y a Dieu. Il y a l'âme. Dieu, la sagesse éternelle, ne cesse de parler à la créature raisonnable pour qu'elle se convertisse à lui. Dieu ne cesse de solliciter l'âme par son double secours, par sa double lumière, naturelle et surnaturelle.

Dieu seul est la lumière. Dieu seul est père de toute lumière naturelle et surnaturelle.

La lumière naturelle c'est la lumière de Dieu, réfléchie dans notre âme, ou dans le miroir des créatures; et la lumière surnaturelle, c'est la lu-

mière de Dieu, vue dans sa source, directement et immédiatement.

La lumière naturelle constitue la raison humaine proprement dite, en est la source. *La lumière de la raison,* dit saint Thomas d'Aquin, *est l'image de la vérité incréée réfléchie dans notre âme.* C'est ce qui a été dit de plus profond et de plus important sur la nature de la raison.

La lumière surnaturelle est la source de la foi divine. La foi est l'essai, le commencement obscur et faible de cette vision de Dieu lui-même, en son essence, et dans la source de sa lumière.

Il y a deux degrés de l'intelligible divin : celui que peut atteindre la raison, et celui qu'on ne peut atteindre que par la foi et la révélation. La raison a sa sphère propre et sa perfection relative, dans le premier degré de l'intelligible. Mais elle ne saurait y avoir par elle-même son entier développement naturel. Elle n'a sa perfection dernière, dans le second degré de l'intelligible, qu'aidée et élevée au-dessus d'elle-même par la lumière surnaturelle.

La raison saine est celle qui ne se sépare point de sa source dans l'âme et en Dieu. La source de la raison, c'est la lumière même que Dieu donne. L'origine dans l'âme de cette donnée se nomme diversement, *sens divin, foi naturelle, attrait du désirable*

et de l'intelligible, ressort caché. Le moment même, ou, si l'on veut, le point où la lumière naturelle de Dieu touche et sollicite l'âme, ce point, ce moment, cette racine, cette donnée, comme on voudra l'appeler, c'est la source de la raison. La saine raison est celle qui ne se sépare pas de cette source au centre de l'âme, et qui trouve dans cette *foi* son orientation, dans *ce ressort caché* son élan vers la vérité, dans *ce sens* ou *ce contact divin* sa certitude.

La raison pervertie est celle qui rompt, autant qu'il est en elle, avec cette source, avec ce cœur, comme dit Pascal, avec ce sens divin, avec cette foi, avec l'attrait du désirable et de l'intelligible. Mais comme la rupture absolue avec Dieu n'est possible à aucun être ni à aucune force, la raison pervertie est celle qui travaille sans cesse à faire abstraction de sa source qui la poursuit. D'où il ne résulte qu'une chose, savoir : une marche en sens inverse de la droite raison, et, comme le démontre l'histoire, une marche vers le néant de la pensée, au lieu d'une marche vers la vision de l'être ; une marche logique à rebours, qui, au lieu de déployer les conséquences des premiers principes, en vient à nier, c'est un fait, les premiers principes mêmes, tant spéculatifs que pratiques. C'est en quelque sorte la raison réprouvée que Dieu pousse à l'ab-

surde, c'est-à-dire à une démonstration indirecte de la vérité.

Entre ces deux directions contraires, entre ces deux états de l'esprit dont l'un s'élève, dont l'autre tombe, entre la saine raison et la raison perverse, il y a la raison paresseuse qui n'avance pas, qui ne monte pas, mais qui ne tombe pas encore décidément; qui ne gravite point vers l'Être, mais qui ne se précipite pas encore vers le néant; qui ne nie pas les premiers principes, mais n'en sait rien tirer; qui, selon Platon, oscille vers la moyenne région sans jamais s'élever à la plus haute.

Je me représente ces différents états de l'esprit par une comparaison :

L'âme raisonnable a été créée pour voir Dieu, Dieu même en essence, comme l'aigle, dit-on, pour regarder le soleil en face.

Supposez un aigle sur le bord d'un lac où brille l'image du soleil : l'aigle peut se borner à regarder l'image sans reporter son regard vers l'objet.

Il peut, — mais c'est ce que les aigles ne font pas, pourquoi donc les hommes le font-ils? — il peut prendre son vol vers l'image et se précipiter dans le lac, où aussitôt il cesse de voir, et du même coup perd l'image et l'objet.

Il peut encore, excité par l'image, lever le regard,

déployer ses ailes et diriger son vol droit vers le soleil même, comme attiré par les rayons que boivent ses yeux. C'est ce que font les aigles, et c'est ce jeu sublime et cet élan vers la source de la lumière qui a charmé les hommes, et a valu au roi des airs cette gloire d'être le poétique symbole des sublimités de l'esprit.

Ainsi du regard de l'âme.

Notre âme est à la fois l'aigle et le lac.

Tantôt nous regardons le lac stupidement, sans distinguer l'eau même des rayons de lumière qu'elle envoie, sans distinguer la mobile surface de la forme immobile de l'image, toujours sphérique sous les rides de l'eau. C'est là la raison paresseuse et la philosophie stérile des lettrés sans sagesse.

Tantôt ces contrastes nous avertissent, et nous commençons à comprendre que la lumière n'est pas nous-mêmes, qu'il n'y a là qu'une image, une lumière réfléchie dont la source n'est pas en nous, et que cette eau passive est par elle-même froide et obscure. Nous comprenons qu'il y a hors de nous un objet d'où nous vient la lumière et que suppose l'image. La saine raison marche ainsi vers la vérité.

Mais ce que l'instinct épargne à l'aigle, et ce que l'instinct divin saurait aussi nous épargner si nous ne l'avions pas d'abord étouffé dans notre âme, il

nous vient parfois un vertige, vertige étrange d'un être qui a des ailes et qui s'en sert pour se précipiter dans un abîme afin d'y chercher le Soleil! Oui, nous nous précipitons dans l'abîme où nous cessons de voir, où nous perdons et l'image et l'objet. Cette catastrophe est celle de la raison perverse, et l'histoire montre que beaucoup d'esprits l'ont voulue et subie, cherchant la source même de la lumière dans leur propre fond, creusant l'image au-dessous de l'image, au-dessous de la surface du lac, pour découvrir dans l'eau ses lumineuses et brûlantes racines. C'est ainsi que l'on a cherché, dans la raison même, le principe objectif et premier de la raison, et que la pensée s'est plongée au fond de l'abîme ténébreux qui est dans l'âme, au-dessous du point lumineux que Dieu éclaire d'en haut.

Enfin, l'âme, excitée par l'éclat du reflet et par le contraste du lac obscur, mobile, et de l'étincelante et immuable image, peut conclure que le lac n'est pas l'objet, mais le miroir; elle peut chercher l'objet, elle peut lever le regard et saisir le rayon direct au lieu du rayon réfléchi; et comme elle a des ailes aussi, bien plus puissantes que celles de l'aigle, elle peut prendre son vol, aller vers le divin Soleil, non plus en jouant comme les aigles, mais d'un élan réel qui aboutit, et qui s'unit au principe de la vie.

« Car l'aigle, dit saint François de Sales, a plus de « vue que de vol ; » mais l'âme, aidée de Dieu, a autant de vol que de vue.

Poursuivons encore un instant cette comparaison pour montrer ce qu'en tous ces mouvements la raison peut par elle-même, par la seule lumière naturelle, et ce qu'elle ne peut pas sans la lumière surnaturelle.

L'œil c'est la raison, le rayon réfléchi c'est la lumière naturelle, et le rayon direct c'est la lumière surnaturelle.

Que peut notre œil par l'un ou par l'autre?

L'œil par le seul rayon réfléchi voit l'image du soleil, non le soleil; c'est absolument impossible, ce serait contradictoire dans les termes. Dès qu'on voit le soleil lui-même, c'est nécessairement par ses rayons directs.

L'œil, par le contraste de la mobilité du miroir et de l'immobilité de l'image, peut distinguer les deux et conclure que l'image vient d'un objet autre que le miroir. L'œil rapporte les traces de l'image à un être réel qu'il ne voit pas. Telle est la connaissance de Dieu et de ses attributs, abstraite des créatures et vue dans les idées nécessaires, immuables que l'âme trouve en elle-même.

L'œil connaît-il cependant l'image tout entière

telle qu'elle est? Non, certes; car, par exemple, il la voit comme un disque, tandis qu'elle est une sphère.

Il se trompe encore en rapportant l'image au-dessous du miroir au lieu de la rapporter à la surface, et il croit voir des rayons directs, tandis qu'il voit des rayons réfléchis. Il ne connaîtra donc complétement l'image que quand il connaîtra l'objet, sa vraie situation, son rapport avec la surface, et le mystère des rayons réfléchis et des rayons directs. Néanmoins dès que l'œil reconnaît que l'image n'est pas le soleil, l'œil peut tendre à voir le soleil, regretter de ne le pas voir, et chercher à le voir : mais évidemment il n'en verra rien que lorsque les rayons directs le frapperont.

Sortant maintenant de ces comparaisons, nous dirons que la raison peut par elle-même (*ipsa per se*), par la seule lumière naturelle, connaître plusieurs vérités qui constituent le premier degré de l'intelligible divin, et qui ont été nommées préambules de la foi.

La raison ne peut, sans le secours de la lumière surnaturelle, connaître toute la vérité de ce premier degré.

Cette insuffisance de la raison, même dans l'ordre naturel, c'est-à-dire dans le premier degré de l'intel-

ligible divin, la raison peut la connaître et la connaît, et elle démontre la nécessité de la révélation divine, même dans cet ordre de vérités.

La raison peut en outre, et c'est son plus haut effort, reconnaître qu'elle n'est pas elle-même son principe absolu et premier, que sa lumière naturelle n'est que l'image de ce principe et comme l'ombre de sa lumière, que cette image répond à un objet qui n'est pas dans l'image, dont elle n'a pas la vue, et qu'il doit être possible de voir directement; elle comprend qu'il faut voir la source de la lumière, l'essence de cet objet divin, et que cette vue est nécessaire à sa félicité suprême et à sa perfection dernière.

Il est bien entendu que ce désir naturel de la félicité souveraine, c'est-à-dire ce désir naturel de voir l'essence de Dieu, est radicalement différent de cet autre désir positif qui est un commencement de conception, de possession de la lumière surnaturelle. Mais il est bien entendu aussi que ces deux espèces de désirs du souverain Bien, dans le fait et dans la vie réelle de l'âme, se mêlent perpétuellement, et peut-être, par la prévenante bonté de Dieu, se succèdent et se correspondent, comme les deux mouvements du cœur.

Mais cette analyse scientifique, par laquelle nous

cherchons à distinguer rigoureusement les deux ordres de l'intelligible divin, le naturel et le surnaturel, cette analyse nécessaire en métaphysique importe peu dans la pratique; car aucune âme n'est livrée à elle-même sans nul secours surnaturel de Dieu. Dieu mêle, dit Fénelon, le commencement du don surnaturel aux restes de la bonne nature, et l'homme porte en lui un mystère de grâce qu'il ignore profondément. Il y a des germes de foi dans l'âme, et nulle âme n'est privée du Christ, dit saint Jérôme que répète et commente Thomassin. De fait, la raison naturelle se développe, est saine, marche à son terme sous l'influence de la grâce de Dieu et des excitations de Dieu naturelles et surnaturelles. Je ne compte que sur la grâce, dit encore Fénelon, pour conduire ma raison dans les limites de la raison; et Perrone, le plus décidé défenseur des droits de la raison, reconnaît que, dans notre état présent, c'est sous l'influence de la grâce que se développe le germe de la raison.

Voilà pour la pratique. Mais pour la théorie tout le travail d'analyse qui précède était nécessaire, et plût à Dieu qu'il nous ait été donné de parvenir à la précision; car cette question est véritablement le pivot de l'esprit humain, le centre de la Philosophie; c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi,

le point où se touchent l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu; là se trouve le rapport, le moyen de passage de l'un à l'autre. Si nous, Théologiens catholiques, en possession de la vérité, nous parvenions à mettre ce point dans sa lumière, nous rendrions à la Philosophie le plus grand service qui jamais lui ait été rendu. Nous aurions fait pour la pacification de l'esprit, pour la régénération de la science, pour le salut de l'esprit humain, un effort décisif.

Que ne nous est-il donné d'apprendre aux hommes à discerner au centre de leur âme ce point, cette racine de la vie, ce ressort caché où Dieu les touche, ce point double, cette racine double qui, si l'on ose le dire, est à la fois Dieu et nous; ce point, dis-je, où Dieu nous touche, où sa lumière vient en nous, se réfléchit dans l'âme et forme, après la réflexion de la divine lumière, notre vie naturelle; avant la réflexion, la vie surnaturelle : de sorte que, quoiqu'il y ait l'infini entre les deux, en pratique on les distingue à peine, puisqu'un même point, en quelque sorte, tient du rayon naturel et du surnaturel.

Ce point de contact et ce toucher divin, en tant que l'âme en ressent quelque chose, c'est *le sens divin*, sens divin naturel, quand l'âme sous ce con-

tact se sent elle-même explicitement et Dieu implicitement ; sens divin surnaturel, quand l'âme sous ce contact sent explicitement Dieu lui-même, et ne se sent elle-même qu'implicitement en Dieu. Double sens qui se mêle et varie dans l'âme peut-être comme les deux battements du cœur ; Dieu, selon notre dogme, étant toujours présent à l'âme, avec son double secours naturel et surnaturel, et en variant les données selon sa bonté libre, et selon la libre réponse de l'âme.

Que ne voit-on ensuite l'intelligence, faite pour les deux degrés de l'intelligible divin, capable, par ses élans et sa volonté libre, sous la double donnée divine, de s'élever tantôt à l'un, tantôt à l'autre, selon qu'elle s'appuie sur l'un ou l'autre côté du ressort caché, sur le sens divin naturel, ou sur le sens divin surnaturel ; s'élevant, dans le premier cas, aux ombres immuables de l'infini, de l'éternel ; dans le second, à l'infini, à l'éternel lui-même.

De sorte que la vie de l'esprit, comme celle de la volonté, comme celle de l'âme, est partout double : dans le point de départ qui est le sens divin naturel ou surnaturel ; dans l'élan qui varie selon le point de départ, et dans le terme, qui dépend du point de départ et de la nature de l'élan, et qui est la double région de l'intelligible divin.

Et pour mieux comprendre cette merveilleuse dualité, comparable en un certain sens et de loin à la dualité des deux natures du Christ, il faut savoir que l'homme naturel et l'homme surnaturel se ressemblent, que l'homme naturel est comme le plan de l'homme surnaturel, et qu'à chaque trait de l'un répond un trait de l'autre.

L'homme naturel est l'image de Dieu, et l'homme surnaturel c'est l'homme uni à Dieu : c'est Dieu rentrant dans son image; c'est Dieu, vivant lui-même par sa réalité substantielle, dans chaque trait de l'image, mettant par sa venue le sens divin surnaturel dans le sens divin naturel, l'élan divin surnaturel dans l'élan naturel de la raison vers l'immuable et l'infini, et mettant l'infini lui-même dans les idées de l'infini.

On ne saurait mieux peindre le tout, et mieux représenter le mystère de cette double vie, qu'en osant comparer Dieu, lorsqu'il vivifie l'homme pour la vie éternelle, au prophète Élisée lorsqu'il ressuscita l'enfant. « Le Prophète, dit la sainte Écriture, « se coucha sur l'enfant; il mit sa bouche sur la « bouche de l'enfant, ses yeux sur les yeux de l'en- « fant et ses mains sur ses mains; il s'abaissa sur « lui, et la chair de l'enfant reprit la chaleur de la « vie. » Dieu de même s'abaisse et se répand sur

l'homme ; il met sa bouche sur notre bouche, son amour et le souffle de son Esprit saint sur notre amour ; il met ses yeux sur nos yeux, son intelligence sur la nôtre, et l'enfant de Dieu naît à la vie nouvelle, qui est Dieu en lui et sur lui ; il naît à la vie éternelle, c'est-à-dire à la vie que Dieu même vit pour lui.

II.

Mais résumons encore notre pensée, du point de vue théologique proprement dit.

La lumière de la raison est un don naturel de Dieu, par lequel l'homme est homme. La lumière de la foi est un don nouveau, gratuit, surnaturel, radicalement distinct du précédent, par lequel la bonté de Dieu élève l'homme au-dessus de sa propre nature.

En principe, Dieu eût pu laisser l'homme dans sa propre nature, sans l'élever, par un don plus haut, à la participation de la nature divine, à la vision intuitive et à la possession de la vie éternelle.

Mais, dans le fait, Dieu a voulu élever l'homme à cet état surnaturel ; il a créé l'homme pour cette fin ; il l'a créé pour l'élever à la vision intuitive. De

cette libre et toute gratuite volonté de Dieu, résulte pour l'homme la nécessité d'arriver à la vision intuitive, s'il doit atteindre sa perfection dernière, et la fin pour laquelle il a été créé.

Dieu, selon notre dogme, veut amener tous les hommes à cette fin, et donne sa grâce à tous pour les y amener. « Les effets de cette volonté, dit saint « Thomas, sont l'ordre même de la nature dirigé « vers cette fin, et toutes les impulsions, naturelles « ou surnaturelles, qui ne cessent d'y pousser. » Dieu, comme l'enseigne saint Augustin, *ne cesse pas de parler à la créature raisonnable* pour qu'elle vienne à ce terme. Et c'est pourquoi Fénelon a pu dire : « Je crois, avec saint Augustin, que Dieu « donne à chaque homme un premier germe de « grâce intime, qui se mêle imperceptiblement « avec la raison, et qui prépare l'homme à passer « peu à peu de la raison jusqu'à la foi. » Mais, quoique ce germe de grâce qui prépare à la foi, si l'on y met obstacle, soit mêlé avec la raison, il en demeure radicalement distinct, comme le diamant, enchâssé dans l'or, demeure distinct du métal qui le porte, ou comme un germe, déposé dans la terre, n'est point la terre.

Il y a dans la raison un secours naturel et continuel de Dieu, qui est comme le principe de la raison ;

et il y a, mêlé à la raison, un principe radicalement distinct de la raison, un germe de grâce qui, d'une part, favorise son naturel développement, et qui, en outre, la prépare peu à peu à s'élever, au-dessus d'elle-même, jusqu'à la foi. Mais l'esprit ne peut pas plus passer de la raison jusqu'à la foi, par un développement naturel, que le fini, en grandissant, ne peut devenir infini. Il y a toujours tout l'abîme de l'infini entre le fini et l'infini. De même il y a toujours l'infini de Dieu entre la raison et la foi. Dieu seul peut combler cet abîme en donnant sa propre lumière, qui est lui-même, qui est le seul principe et le seul motif formel de la foi.

Or Dieu veut combler cet abîme. Il y travaille par sa grâce, par son soleil qu'il verse sur les méchants comme sur les bons. Mais le méchant y met obstacle. Il refuse le bienfait qui lui est proposé; souvent même, par sa faute, loin de se laisser élever plus haut que l'homme, dans la lumière surnaturelle, il n'étend pas même sa raison jusqu'aux vérités naturelles où elle devrait aller. Quelquefois il repousse le secours naturel de Dieu, qui excite et soutient sa raison dans sa sphère propre, aussi bien qu'il repousse le secours plus haut qui ouvre à son intelligence un monde nouveau. Il rejette la raison comme il a rejeté la foi, et il tourne son es-

prit renversé à la négation monstrueuse des principes mêmes de la raison.

Sans doute, il y a un milieu entre le scepticisme et la foi, entre la vie surnaturelle et la vie animale. Cependant les esprits qui cherchent ou croient chercher la vérité, et qui repoussent la vérité surnaturelle offerte par la grâce et la révélation, abandonnent d'ordinaire à la fin le culte de toute vérité, l'effort vers la sagesse, pour se replonger dans les sens, et se rattacher à la terre.

C'est une grande faute à la raison de rejeter la lumière surnaturelle de la foi. Cela est contre le devoir de la raison. La raison, par ses propres lumières naturelles, ne voit-elle pas ses bornes et son imperfection? N'est-elle pas forcée d'avouer qu'elle ne voit pas l'essence et la substance du vrai? Ne démontre-t-elle pas que la vérité substantielle c'est Dieu même? Peut-elle soutenir que, quand elle conçoit les vérités abstraites qui forment son domaine, elle voit Dieu même, en lui-même, et qu'elle a la vision intuitive de Dieu? De quel droit nierait-elle donc qu'il puisse y avoir quelque autre lumière supérieure à sa propre lumière? Comment soutiendrait-elle que Dieu ne peut élever l'intelligence créée jusqu'à la vue de la substance et de l'essence du vrai, jusqu'à la vue intuitive de Dieu?

Il y a plus. L'intelligence créée a, par le fait, le désir de la vue intuitive de Dieu. Dès qu'un esprit sait que Dieu est, il veut voir Dieu, comme l'affirme partout saint Thomas. Ce désir tient à la nature même de la créature raisonnable, dit encore saint Thomas suivi de la Théologie presque entière. Or ce désir, ce désir négatif, je l'accorde, désir par privation et par regret, quelque indirect, aveugle et inefficace qu'il puisse être en lui-même, suffit pourtant à démontrer que notre intelligence, puisqu'elle a ce regret, n'aura son plein repos et sa pleine perfection que dans la lumière supérieure qui lui apportera la vue de Dieu. Mais que ce désir soit, dans l'homme, ou essentiellement naturel ou seulement inné, qu'il résulte nécessairement de la propre nature de l'intelligence raisonnable, comme le soutient à peu près toute l'École, ou qu'il ne soit qu'une impulsion surajoutée de Dieu; qu'il tienne au fait de la création, ou qu'il dérive de cette volonté que Dieu a d'élever toute intelligence à la vision intuitive, et soit ainsi ce que saint Thomas nomme « l'ordre naturel dirigé vers la fin surnaturelle; » que cette impulsion surajoutée doive, à son tour, être dite naturelle ou surnaturelle, il n'importe. Comme en tout cas cette impulsion de Dieu est mêlée à la raison, à la raison telle qu'elle nous

est donnée, il en résulte toujours que la raison, la saine raison, peut démontrer la possibilité de la lumière surnaturelle, de la vision intuitive, et prouver sa nécessité, si l'esprit doit atteindre sa perfection dernière, et parvenir à son repos.

Enfin, dans notre état présent, où notre raison est blessée, ainsi que notre volonté, notre raison elle-même comprend et démontre fort bien ses faiblesses. Elle démontre son impuissance à conquérir tout son domaine, et, faible comme elle est, à s'étendre aux vérités mêmes que, plus forte, elle pourrait découvrir. Elle montre, de plus, ses égarements et ses continuelles erreurs. Elle prouve ainsi la nécessité d'un secours supérieur; et elle confirme le mot de Fénelon : « Je ne compte que sur « la grâce pour conduire la raison dans les limites « de la raison. » Il lui faut donc l'autre lumière, non-seulement pour être élevée à sa perfection la plus haute, mais encore pour être guérie et atteindre sa propre et naturelle perfection.

Et cette nécessité de la lumière surnaturelle pour donner à la créature raisonnable sa perfection dernière ou sa perfection relative, ne vient pas seulement des plaies et des faiblesses de la raison dans notre état présent; elle vient encore de la nature de la raison créée. L'esprit fini, naturellement, ne

voit que par parties ; la totalité lui échappe ; il ne connaît le tout de rien ; il ne saurait pas plus atteindre l'ensemble de ses intelligibles, ou l'absolue totalité d'une seule idée, qu'une série mathématique convergente ne peut, en se développant, atteindre sa limite. Il faut, pour qu'une telle série soit achevée, y mettre l'infini par hypothèse. Il faut de même, pour que l'esprit fini parvienne à toute la vérité de son degré, qu'il s'unisse à l'esprit infini.

Mais revenons de la Théologie à la Philosophie.

III.

Ou rien n'est démontré en Philosophie, ou tout ce qui précède démontre qu'il y a, pour l'homme, deux régions du monde intelligible, comme s'exprime Platon ; qu'il y a, pour notre intelligence deux degrés de l'intelligible divin, comme le dit saint Thomas d'Aquin.

Tous les philosophes du premier ordre l'ont enseigné ; toute la Théologie catholique le professe ; tout le dogme chrétien le suppose ; tout homme le sent et le peut voir en lui ; toute l'histoire de l'esprit humain l'explique, et roule sur ce fondement.

Cela, dis-je, est démontré parce que tous ceux qui ont connu l'esprit humain l'ont vu ; et parce

que vous le voyez vous-même, si vous avez compris ce qui précède.

Il y a deux degrés de la sagesse totale. Platon les nomme les deux régions du monde intelligible, dont l'une est celle des fantômes divins, ombres de ce qui est; dont l'autre est l'intelligible lui-même dans sa divine essence, Soleil d'où viennent les ombres et les images, et qui est le souverain Bien, vu en lui-même.

Platon en parle encore lorsqu'il parle de ces vérités, les plus importantes de toutes, qu'il est impossible ou très-difficile de connaître en cette vie; qu'il est possible pourtant de connaître si quelqu'un les enseigne, mais que nul ne peut enseigner si Dieu même ne l'envoie.

Aristote distingue ces deux degrés, quand il dit qu'il y a dans l'homme, outre la vie de la sensibilité, la vie raisonnable; et, outre la vie raisonnable, la vie contemplative de l'intelligence pure, qui est comme une autre âme surajoutée à l'âme; qui n'est pas essentielle à l'âme, qui en peut être séparée, qui nous vient du dehors, qui est surnaturelle, plus qu'humaine, divine, qui est Dieu même. Qu'on veuille se rappeler les admirables textes d'Aristote sur ce sujet.

Saint Augustin déclare qu'il y a entre les vérités

rationnelles, certaines et absolues, et l'intelligible majesté de Dieu, la même distance que du ciel à la terre, et du soleil aux ombres. Il répète les termes mêmes de Platon, mais en développe et en approfondit le sens. Des deux lumières, des deux visions, il nomme l'une extérieure (*extraria*), l'autre intérieure (*intraria*); des deux sciences, il appelle l'une lumière du soir (*vespertina*), et l'autre lumière du matin (*matutina*). Toute vue des créatures, la vue que notre âme a d'elle-même, sous la lumière de Dieu, est cette lumière voisine de l'ombre; et la vue seule de Dieu lui-même, est la lumière du jour.

Saint Thomas d'Aquin nomme LES DEUX ORDRES DE L'INTELLIGIBLE DIVIN (*duplici veritate divinorum intelligibilium*), et ses deux Sommes ou Résumés sont ces deux ordres de l'intelligible divin traités à part.

Il affirme que la raison a deux termes et deux sphères d'action ; l'une que déploie devant elle la lumière naturelle, et l'autre que lui ouvre le don de la lumière surnaturelle. Il nomme aussi la région inférieure région des ombres (*natura intellectualis adumbrata*); l'une est, dit-il, une vision spéculaire (*specularis*), l'autre est la vision directe de l'essence (*visio per essentiam*).

Il y a donc ces deux degrés de l'intelligible, correspondant à ce que la Théologie chrétienne nomme l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : ordre de raison, ordre de foi.

Maintenant est-il certain, par l'expérience de chacun de nous, comme par l'histoire entière de l'esprit humain, que le premier des deux degrés cherche, regrette et désire l'autre, et que, plus un esprit s'élève dans cette première région, développe sa raison et porte haut sa vue, plus il comprend que sa vue est partielle, et que ce qu'il voit n'est que l'ombre, mais non l'essence et la substance du vrai? Est-il certain que la lumière naturelle de la raison, à mesure qu'elle grandit, produit une soif de plus en plus ardente? Mais soif de quoi, sinon de la vérité même, essentielle et totale, substantielle et vivante, dont le portrait de plus en plus distinct, dont les rayons de plus en plus nombreux dans le miroir de l'âme, y allument le désir de la réalité, de la totalité?

Ceci est la conclusion légitime de la saine raison, de la raison croissante, source de la vraie Philosophie. La raison paresseuse, arrêtée, ne le sait pas, et elle enfante cette Philosophie languissante, stérile et versatile, qui tourne sur elle-même sans avancer. La raison dépravée le nie et le repousse

absolument; mais aussitôt elle se renverse, se tourne contre elle-même, se nie et se détruit, et se nomme sophistique, suicide de la raison.

Sont-ce là, oui ou non, les traits fondamentaux de l'histoire de l'esprit humain, et les catégories où se classent les esprits ?

Cela posé, les Chrétiens sont ceux qui croient que la seconde région du monde intelligible sera donnée, et qu'elle est donnée en effet dès maintenant, en principe, par la foi du Christ, foi divine, qui met en nous, comme le dit saint Thomas d'Aquin, d'après saint Paul, l'essence et la substance du vrai, en son germe surnaturel, développable dans l'éternité [1].

Quant aux vrais Philosophes, qui ne sont pas chrétiens — je ne parle ni des sophistes, ni des lettrés qui s'occupent de Philosophie paresseuse — ce sont nécessairement des esprits qui attendent, cherchent, désirent, regrettent; qui soupçonnent et qui conjecturent le Soleil dont ils voient les ombres, l'essence dont ils aperçoivent les images et les linéaments abstraits.

Que s'il en est ainsi, voici ce que nous croyons

[1] Fides est habitus mentis quo inchoatur vita æterna in nobis. 2a. 2æ. q. IV. I.

devoir proposer à tous ceux, Chrétiens ou non, qui ont en eux le germe philosophique, j'entends par là l'effort vers la sagesse totale.

Nous leur proposons, avant tout, dans l'ordre pratique, comme loi quotidienne de leur vie, ce mot du Christ : « Celui qui fait le mal hait la lu-« mière ; celui qui fait la vérité arrive à la lumière ; » et cet autre : « Il faut toujours prier et ne pas se « lasser de le faire ; » c'est-à-dire il faut toujours joindre sa force libre et sa correspondance active à l'attrait permanent du désirable et de l'intelligible.

Il est trop évident que cet effort intérieur continu, et cette persévérante prière, jointe à la lutte contre tout mal, et à l'entreprise de tout bien, est la méthode pratique d'arriver à la vérité.

Mais, en outre, dans l'ordre spéculatif, voici ce que nous conseillons : c'est une manière toute nouvelle d'étudier les formules de la foi chrétienne.

D'ordinaire on en étudie, par voie de controverse, par le dehors et la circonférence, quelques détails, jamais le tout; et l'on fixe son attention beaucoup moins sur le dogme lui-même et son simple énoncé, que sur quelques raisons humaines très-imparfaites, très-incomplètes, qu'en donne quelque prédicateur ou quelque auteur.

Est-ce là le moyen d'arriver, je ne dis pas à la

foi, mais seulement à la connaissance authentique de la foi et à l'intelligence de son énoncé dogmatique?

Voici le procédé inverse, dont nous pensons qu'on peut attendre, pour beaucoup d'âmes, un très-grand fruit.

Prenez les formules de la foi, telles qu'elles sont présentées par l'Église dans leur énoncé authentique. Ajoutez-y quelques-unes des paroles du Christ sur lesquelles s'appuient ces formules.

Si vous êtes Chrétien, vous croyez que ce sont là des germes de vérité divine, développables dans l'éternelle lumière.

Si vous n'êtes pas Chrétien, vous en doutez, mais vous n'avez aucune raison de le nier.

Or, que feriez-vous si, tenant dans ma main quelques grains de poussière, je vous disais : « Voici des germes. Ceci implique des plantes et renferme des fruits. »

Si vous en doutiez, il n'y aurait évidemment d'autre moyen d'arriver à la vérité que de confier ces germes à la terre, et de mettre cette poussière en demeure de germer, et de montrer aux yeux ce qu'on n'y voyait pas.

Faites de même. Enracinez solidement, inébranlablement, dans votre mémoire, ces petits germes,

ces formule de la foi. Ne méprisez pas la mémoire ; c'est le trésor des données, dit Bossuet : c'est une terre qui ne conserve pas seulement, mais qui développe. Enracinez, dis-je, tous ces germes dans le sein de votre esprit, puis vivez avec eux. Laissez passer sur cette semence le mouvement de la vie, ses saisons, ses aridités, ses épreuves, ses douleurs, ses défaillances, ses espérances, ses joies et son soleil. Laissez vivre cet essai de moisson dans la fermentation de votre esprit, dans la séve dont il se nourrit, dans la lumière où il se développe. Comparez à ses besoins, à ses regrets, à ses doutes, à ses questions, à son attente, à ses labeurs et à ses conjectures toutes ces affirmations.

Laissez couver ces germes par ces forces cachées qui font croître tout ce qui vit dans l'homme, et qui naissent, comme une sorte d'électricité, du mouvement libre de l'âme vers l'attrait universel de Dieu; en d'autres termes, priez toujours et ne vous lassez point. Que le cœur et la volonté ne se paralysent point, mais agissent fidèlement sous l'influence de cette sainte et infaillible loi : « Qui fait « le mal hait la lumière, qui fait la vérité y vient. »

Faites cela, et vous verrez vous-même si les germes grandissent, et si Jésus a eu tort de dire : « La parole de Dieu est une semence; tombée dans

« un bon cœur elle produit trente, soixante et cent « pour un. »

Chrétien ou non, cette épreuve est à faire. Si vous n'êtes pas Chrétien, vous aurez chance d'y trouver cette autre sphère de l'intelligence, ce ciel de la vérité que regrette et poursuit votre esprit, et cette Philosophie totale que vous savez ne pas avoir.

Si vous êtes Chrétien, vous croyez que ce sont là des germes de lumière éternelle, et les plus hauts principes de la Philosophie réelle et de la pleine sagesse.

Essayez donc.

Mais comme nous savons que, sur cent lecteurs qui consentiront plus ou moins à essayer l'épreuve, il y en aura un à peine qui aura la persévérance et l'activité nécessaires pour arriver à mettre sous ses yeux les textes qu'il faut apprendre, nous nous sommes chargé de ce soin [1].

Comme en outre nous savons que, sur cent personnes qui auront sous les yeux ces textes, il y en aura très-difficilement une qui aura le courage, la patience et la persévérance nécessaires pour les savoir par cœur, en entier, et que chacun croira pouvoir essayer l'expérience par une simple lecture

[1] *Voir* l'Appendice à la fin du volume.

qu'on se proposera de renouveler, sans tenir toutefois ce propos, nous déclarons d'avance que la lecture ici n'est absolument rien, qu'elle ne peut donner plus de fruit qu'un regard, jeté sur une poignée de germes, dans votre main, ne peut les faire éclore, et que l'épreuve, instamment proposée ici à quiconque aime la vérité, ne commence qu'à l'instant où l'on sait imperturbablement, sans changer un seul mot, toute la liste de ces formules.

Cette épreuve, faite dans ses vraies conditions, peut, par la grâce de Dieu, donner la Philosophie aux âmes qui n'ont que la foi; la foi à celles qui n'ont que la Philosophie.

C'est le premier travail à entreprendre pour la foi qui cherche l'intelligence, et pour l'intelligence qui cherche la foi.

Que les esprits qui, arrivés vers le terme de la lumière humaine, la trouvent pâle, partielle, décroissante, trop mêlée d'ombres; qui reconnaissent que le fuyant objet de leur poursuite est une lumière du soir, qui se décolore et s'efface, et dont le fond n'est que ténèbres; que ceux-là, dis-je, jettent dans leur esprit les principes de ce que saint Augustin nomme la lumière du matin.

Je sais bien que d'abord ces principes leur paraîtront plus obscurs que ce jour même qui ne leur

suffit pas, et qu'habitués à ce que Descartes, je crois, nomme quelque part la grossière évidence de la géométrie, ils n'apercevront que nuit close dans ces germes de lumière céleste. Mais qu'ils veuillent bien entendre ceci, et méditer cette comparaison :

On appelle nuit aussi l'absence de notre soleil. Mais que nous montre le soleil? Il nous montre la terre et lui-même. Quand il a disparu que voit-on? On ne voit plus d'abord ni terre, ni soleil, ni rien. Mais patience! laissez marcher la nuit, et regardez. Les étoiles paraissent une à une; la voûte entière se peuple; le ciel est plein de rayons, de mouvements et de scintillements, et comme de regards qui s'éveillent et sollicitent le nôtre. On voit le ciel que cachait le soleil. De sorte que, pour qui veut voir le ciel entier, il était bon que le soleil se retirât.

Mais, je l'avoue, toutes ces étoiles ne vous paraissent encore que des gouttes de lumière sur la nuit. Toutes ensemble ne valent pas un rayon de soleil. Et pourtant qu'avons-nous sous les yeux? Nous avons devant nous l'univers immense des soleils, dans lequel notre propre soleil n'est qu'un point, point dans lequel la terre n'est qu'une fraction d'atome. Chaque point imperceptible de cette poussière lumineuse est un soleil comme le nôtre, en-

touré de cent mondes vivants, aussi grands ou plus grands que le nôtre. Le jour donc nous montrait un point, la nuit nous montre l'immensité.

Oserai-je dire que c'est une des divines raisons pour lesquelles le soleil se couche? Si le soleil règne et disparaît tour à tour, c'est que Dieu veut, qu'outre la terre, l'homme voie le ciel.

Il en est justement ainsi des obscurités de la foi, relativement au jour de la raison.

C'est pourquoi notre dogme enseigne que la raison, comme le soleil, doit régner et se soumettre tour à tour : régner sur toute la terre, et se soumettre en face du ciel. Son règne lui donne un monde; sa soumission lui donne l'immensité, dont le monde n'est qu'un point.

Qu'on ne s'effraie donc pas d'abord des obscurités de la foi, ni des soumissions de l'esprit.

Quant aux Chrétiens, qu'ils me permettent, à la suite de saint Augustin, de les exhorter vivement à chercher la lumière et à aimer l'intelligence [1].

Ce que vous possédez fermement par la foi, apprenez à le voir dans la lumière intelligible [2]. En ce temps de grande décadence et de langueur de la

[1] Ut fidem tuam ad amorem intelligentiæ cohorter.

[2] Ut quod fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

raison et de la foi, vous qui tenez les principes certains de la lumière universelle, pourquoi les enfouir et n'en pas déployer, par la culture et par l'effort, par un constant travail d'intelligence et d'âme, les rayons, les couleurs, les parfums, les beautés et les fruits? Vous qui croyez d'avance que chacune de ces gouttes de lumière est un soleil, un principe vivificateur des mondes; vous qui portez en vous ce ciel étoilé de la foi; vous qui êtes un ciel, plus grand que le ciel visible, pourquoi ne cherchez-vous pas à devenir plus clairement lumineux, pour la gloire de Dieu et pour le salut de vos frères?

Qui peut vous excuser et vous dispenser de l'effort vers le jour plein et la lumière croissante? Est-ce l'âge ou le sexe? Écoutez donc saint Augustin, s'adressant à sa mère, lorsque appuyé près d'elle sur cette fenêtre que l'on montre encore à Ostie, regardant l'Océan immense et le ciel étoilé, et conférant du ciel de l'âme, il disait à cette mère bien-aimée : « Ma mère, je vous le demande, ne vous « laissez pas effrayer ni arrêter dans le travail dont « il s'agit, par cette forêt de connaissances qui sem- « blent nécessaires. On peut choisir, entre tous, « les vrais points, peu nombreux, mais féconds; « difficiles sans doute pour beaucoup d'esprits;

« mais pour vous, ma mère, dont l'esprit me sem« ble nouveau chaque jour, et dont l'âme, soit par « le progrès des années, soit par son admirable « tempérance, dégagée tout entière des duperies « du monde et de la dure servitude des sens, a su « grandir et s'élever puissamment en elle-même, « pour vous, Mère bien-aimée, ces choses seront « aussi faciles qu'elles seraient difficiles à l'intelli« gence paresseuse de toutes ces âmes qui vivent si « misérablement. »

C'est donc à la faiblesse du sexe et au déclin même de la vie, que le grand docteur adressait ce témoignage et cette exhortation.

Nous osons donc transmettre aux lecteurs de ces pages, quels qu'ils soient, cette même exhortation.

Mais où sont aujourd'hui, parmi nous, les âmes chrétiennes, dont la conversation est ainsi dans le ciel, c'est-à-dire dans la recherche de la sagesse et de la vérité? Où sont les âmes dont les plaisirs, de nature tout intellectuelle et cordiale, consistent à poursuivre, à recueillir les traces de Dieu, comme le faisait saint Augustin, dans l'histoire intérieure de l'âme, dans celle du monde et des empires, dans le spectacle de la nature, dans l'histoire de l'esprit humain, dans les confessions de sa vie, dans la musique et dans les lettres, dans les nombres et

l'astronomie, afin de rapporter toutes ces choses à l'éternel modèle, et de confronter toute pensée à la parole de Dieu, au dogme défini qu'on porte dans sa mémoire, à Dieu même, qu'on porte dans son cœur et sa foi? Où sont à l'égard des ensorcellements de la terre ces fortes tempérances des sainte Monique? Qui se doute des ravissements dont nous privent nos intempérances? Où sont les âmes toujours nouvelles et grandissantes, par la recherche de la sagesse, depuis l'enfance jusqu'à la mort? Et qui soupçonne les torrents de lumière et d'amour vrai, qui jailliraient des âmes chrétiennes pour le salut et le bonheur des hommes, au prix d'un peu d'effort!

APPENDICE.



RÉSUMÉ

DE LA FOI CATHOLIQUE.

COMPENDIUM

FIDEI CATHOLICÆ.

I[1].

DE LUMINE.

1. « Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem ve-
« nientem in hunc mundum. Et lux in tenebris lucet, et
« tenebræ eam non comprehenderunt.

2. « In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et
« mundus eum non cognovit.

3. « In propria venit, et sui eum non receperunt.

4. « Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potes-
« tatem filios Dei fieri, his, qui *credunt* in nomine ejus;

5. « Qui non ex sanguinibus, neque ex *voluntate car-*
« *nis,* neque ex *voluntate viri,* sed ex *Deo* nati sunt. »
(Joan., 1.)

[1] Les guillemets désignent les textes de l'Évangile. Pour ne pas surcharger, nous n'indiquons que les chapitres d'où sont tirés les versets cités.

RÉSUMÉ.

DE LA FOI CATHOLIQUE.

I.

LES CONDITIONS DE LA LUMIÈRE.

1. « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme « venant en ce monde. La lumière luit dans les ténèbres, « et les ténèbres ne la comprennent point.

2. « Il était dans le monde, et le monde a été fait par « lui, et le monde ne l'a point connu.

3. « Il est venu dans son propre domaine, et les siens ne « l'ont pas reçu.

4. « Mais ceux qui le reçoivent, il leur donne le pouvoir « de devenir enfants de Dieu, eux qui *croient* en son « nom ;

5. « Qui ne sont pas nés du péché, ni de la *volonté de* « *la chair*, ni de la *volonté de l'homme*, mais de *Dieu* « même. » (Jean, I.)

6. « Si terrena dixi vobis, et non creditis; quomodo, si « dixero vobis cœlestia, credetis?

7. « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigeni- « tum daret : ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed « habeat vitam æternam.

8. « Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut « judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.

9. « Qui credit in eum, non judicatur : qui autem non « credit, jam judicatus est : quia non credit in nomine « unigeniti Filii Dei.

10. « Hoc est autem judicium : quia lux venit in mun- « dum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lu- « cem : erant enim eorum mala opera.

11. « Omnis enim, qui male agit, odit lucem, et non « venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus,

12. « Qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut ma- « nifestentur opera ejus, quia in Deo sunt facta. » (Joan., II.)

II.

DE DEO.

1. Deus est unus, simplex, immutabilis et liber, omnipotens, infinitus absolute in omni genere perfectionis, et creator omnium rerum.

2. Deus est immensus, adeoque omnibus locis, rebusque

6. « Si vous ne me croyez pas lorsque je vous parle des « choses de la terre, comment me croirez-vous quand je vous parlerai des choses du ciel ?

7. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son « Fils unique : afin que ceux qui croient en lui ne péris- « sent pas, mais qu'ils aient la vie éternelle.

8. « Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, « mais pour sauver le monde.

9. « Celui qui croit en lui n'est pas jugé, mais celui qui « ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il ne croit pas au « nom du Fils unique de Dieu.

10. « Voici la cause du jugement : la lumière est venue « dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténè- « bres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mau- « vaises.

11. « Quiconque fait le mal hait la lumière; il ne vient « pas à la lumière, pour que ses œuvres ne soient pas « condamnées.

12. « Mais quiconque fait la vérité arrive à la lumière, « pour que ses œuvres soient manifestées, car elles sont « faites en Dieu. » (Jean, II.)

II.

DIEU.

1. Dieu est un, simple, immuable, libre, et absolument infini en toute perfection. Dieu est créateur de toute chose.

2. Dieu est immense, c'est-à-dire intimement présent, par sa substance, à tous les lieux, à tous les êtres tant

omnibus spiritualibus et corporalibus sua substantia intime præsens. In ipso vivimus, movemur et sumus.

3. Deus lux est, et illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

4. Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.

5. Deus solus seipsum perfecte comprehendit.

6. Deus distincte cognoscit omnia præterita, præsentia et futura.

7. Est in Deo providentia, quæ ad omnia et singula sese extendit.

III.

DE TRINITATE.

1. « *Ego* rogabo *Patrem*, et alium *Paracletum* dabit « vobis, ut maneat vobiscum in æternum, *Spiritum* veri« tatis, quem mundus non potest accipere.

2. « Vos autem cognoscetis eum : quia apud vos mane« bit et in vobis erit.

3. « In illo die vos cognoscetis quia *ego* sum in *Patre* « meo, et vos in me, et ego in vobis.

4. « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et « *Pater* meus diliget eum, et ad eum veniemus, et man« sionem apud eum faciemus.

5. « *Paracletus* autem *Spiritus sanctus*, quem mit« tet *Pater* in nomine meo, ille vos docebit omnia, et sug« geret vobis omnia, quæcumque dixero vobis. » (Joan., XIV.)

corporels que spirituels. En lui nous sommes, nous vivons et nous nous mouvons.

3. Dieu est la lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde.

4. Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, depuis la création du monde, sont visibles à l'intelligence dans le spectacle des choses créées.

5. Dieu seul peut se comprendre parfaitement.

6. Dieu connaît distinctement tout le passé, tout le présent et tout l'avenir.

7. La providence de Dieu s'étend à tout sans exception.

III.

LA TRINITÉ.

1. « Je prierai mon *Père* et il vous enverra un autre « *Consolateur,* pour qu'il soit avec vous éternellement, « l'*Esprit* de vérité, que le monde ne peut recevoir.

2. « Vous, vous le connaîtrez parce qu'il sera en vous « et demeurera en vous.

3. « Alors vous connaîtrez que je suis en mon Père, et « vous en moi, et moi en vous.

4. « Celui qui m'aime conserve ma parole et mon Père « l'aimera, et nous viendrons en lui, et nous ferons en lui « notre demeure.

5. « L'*Esprit saint*, l'Esprit consolateur que mon *Père* « enverra en mon nom, est celui qui vous apprendra toute « chose, et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai « dit. » (Jean, XIV.)

6. « Cum autem venerit *Paracletus*, quem *Ego* mittam « vobis a *Patre*, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, « ille testimonium perhibebit de me. » (Joan., xv.)

7. « Ille me clarificabit : quia de meo accipiet et annun- « tiabit vobis. » (Joan., xvi.)

8. « *Ego* et *Pater* unum sumus. » (Joan., x).

9. « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos « in nomine *Patris* et *Filii* et *Spiritus sancti.* » (Matth., « xxviii.)

10. Tres sunt in una divina essentia personæ realiter distinctæ.

11. Fides catholica hæc est ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur;

12. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

13. Deus est Pater, Deus est Filius, Deus est Spiritus sanctus.

14. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus.

15. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus.

16. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.

17. Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

18. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.

6. « Lorsque viendra ce *Consolateur*, que *je* vous en-« verrai de la part de *mon Père*, cet Esprit de vérité, qui « procède du Père, rendra témoignage de moi. » (Jean, xv.)

7. « Il me glorifiera : parce qu'il recevra ce qui est à « moi et vous l'annoncera. » (Jean, xvi.)

8. « *Moi* et mon *Père* sommes une même chose. » (Jean, x.)

9. « Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant « au nom du *Père*, et *du Fils*, et *du Saint-Esprit*. » (Matth. xxviii.)

10. Il y a dans l'unité de l'essence divine trois personnes réellement distinctes.

11. La foi catholique nous enseigne qu'il faut adorer un seul Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité,

12. Sans confondre les personnes, et sans diviser la substance.

13. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu.

14. Et pourtant ce ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu.

15. Le Père n'a point été fait, ni créé, ni engendré.

16. Le Fils est du Père seul, qui ne l'a pas créé, ni fait, mais engendré.

17. L'Esprit saint est du Père et du Fils; il n'a point été fait, ni créé, ni engendré par eux, mais il procède des deux.

18. Et dans cette Trinité il n'y a rien de postérieur ni d'antérieur, rien de plus grand ni de plus petit : les trois personnes sont, dans tous les sens, égales et coéternelles.

IV.

DE CREATIONE.

1. Deus mundum ex nihilo in tempore condidit. Dixit, et facta sunt.

2. Angeli sunt meri spiritus omnis corporis expertes.

3. Sunt dæmones, id est angeli lapsi.

4. Primi homines, Adam et Eva, boni et recti, in natura sine culpa, sine vitio creati sunt : et in statu justitiæ et sanctitatis constituti a Deo fuere.

5. Una cum justitia et sanctitate conjuncta erant in primis parentibus eximia, tum animæ, tum corporis dona : scientia imprimis et perfecta voluntatis ordinatio quoad animam, immortalitas et immunitas ab ærumnis et doloribus quoad corpus.

6. Status gratiæ sanctificantis et felicitatis in qua primi parentes a Deo constituti sunt, erat indebitus naturæ humanæ.

V.

DE FINIBUS HOMINIS.

Judicium. — 1. « Tunc dicet Rex his qui a dextris ejus « erunt : Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum « vobis regnum a constitutione mundi.

2. « Esurivi enim, et dedistis mihi manducare ; sitivi,

IV.

LA CRÉATION.

1. Dieu a créé le monde de rien, et dans le temps. Il a dit, et tout a été fait.

2. Les anges sont de purs esprits sans aucun corps.

3. Il y a des démons, c'est-à-dire des anges déchus.

4. Les premiers hommes, Adam et Ève, ont été créés bons et droits, sans vice ni défaut dans leur nature, et ils ont été établis par Dieu dans la justice et dans la sainteté.

5. A cette justice et à cette sainteté se rattachaient certains dons admirables, soit pour l'âme, soit pour le corps : la science, la parfaite droiture de la volonté, l'exemption de tout mal, de toute souffrance, et l'immortalité.

6. L'état de grâce sanctifiante et de félicité dans lequel nos premiers parents ont été établis par Dieu, n'était pas dû à la nature humaine.

V.

LES FINS DE L'HOMME.

Le jugement. — 1. « Alors le Roi dira à ceux qui seront « à sa droite : Venez, les bénis de mon Père, possédez le « royaume qui vous est préparé depuis la création du « monde.

2. « J'ai eu faim, et vous m'avez nourri; j'ai eu soif, et

« et dedistis mihi bibere : hospes eram, et collegistis me;

3. « Nudus, et cooperuistis me : infirmus, et visitastis « me : in carcere eram, et venistis ad me.

4. « Tunc respondebunt ei justi dicentes : Domine, « quando te vidimus esurientem et pavimus te : sitientem, « et dedimus tibi potum?

5. « Quando autem te vidimus hospitem, et collegimus « te : aut nudum, et cooperuimus te?

6. « Aut quando te vidimus infirmum, aut in carcere, « et venimus ad te?

7. « Et respondens Rex, dicet illis : Amen dico vobis, « quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, « mihi fecistis.

8. « Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt : Discedite « a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est dia« bolo et angelis ejus.

9. « Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare : si« tivi, et non dedistis mihi potum;

10. « Hospes eram, et non collegistis me : nudus, et non « cooperuistis me : infirmus, et in carcere, et non visi« tastis me.

11. « Tunc respondebunt ei et ipsi, dicentes : Domine, « quando te vidimus esurientem aut sitientem, aut hospi« tem, aut nudum, aut infirmum, aut in carcere, et non « ministravimus tibi?

12. « Tunc respondebit illis, dicens : Amen dico vobis : « quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fe« cistis.

« vous m'avez désaltéré; j'étais sans asile, et vous m'avez « recueilli.

3. « J'étais nu, et vous m'avez revêtu; j'étais malade, « et vous m'avez visité; j'étais prisonnier, et vous êtes « venus à moi.

4. « Les justes alors répondront au Roi, et lui diront : « Seigneur, quand est-ce que nous vous avons nourri dans « votre faim, ou désaltéré dans votre soif ?

5. « Quand est-ce que vous avez été nu ou sans asile, et « quand avons-nous pu vous revêtir et vous recueillir ?

6. « Quand avez-vous été malade ou prisonnier, et quand « sommes-nous venus vers vous ?

7. « Le Roi leur répondra et leur dira : En vérité je « vous le dis, toutes les fois que vous avez rendu quel- « qu'un de ces services au moindre de mes frères, c'est à « moi-même que vous l'avez rendu.

8. « Il dira ensuite à ceux qui seront à sa gauche : Reti- « rez-vous de moi, maudits! et allez au feu éternel pré- « paré pour Satan et ses anges;

9. « Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas nourri; j'ai « eu soif, et vous ne m'avez pas désaltéré;

10. « J'ai été sans asile, et vous ne m'avez pas recueilli; « j'ai été nu, et vous ne m'avez pas revêtu; j'ai été malade « et prisonnier, et vous ne m'avez pas visité.

11. « Alors ils répondront : Seigneur, quand est-ce que « nous vous avons vu souffrir la faim, la soif, la nudité, la « maladie ou la prison sans venir à votre secours ?

12. « Le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis; « toutes les fois que vous avez délaissé l'un de ces petits, « c'est moi-même que vous avez délaissé.

13. « Et ibunt hi in supplicium æternum : justi autem « in vitam æternam. »

CŒLUM. — 1. « Vado parare vobis LOCUM.

2. « Et si abiero, et præparavero vobis LOCUM, iterum « venio, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego, et « vos sitis. » (Joan., XIV.)

3. Beati in patria supernaturaliter Dei essentiam intuitive vident.

4. Beati supernaturaliter Dei essentiam nec comprehendunt, nec comprehendere possunt.

5. Beati pro diversitate meritorum inæquali ratione Deum vident.

PURGATORIUM. — 1. Datur purgatorium, et justorum animæ in eo detentæ fidelium suffragiis juvantur.

INFERNUS. — 1. « Et si scandalizaverit te manus tua, « abscide illam : bonum est tibi debilem introire in vitam, « quam duas manus habentem ire in gehennam, in ignem « inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, et ignis « non extinguitur. » (Marc., IX.)

2. Dæmonum et hominum damnatorum pœnæ æternæ sunt.

RESURRECTIO. — 1. « Hæc est autem voluntas ejus, qui « misit me, Patris : ut omne, quod dedit mihi, non perdam

13. « Et ils iront au supplice éternel, et les justes à la « vie éternelle. »

LE CIEL. — 1. « Je vais vous préparer LE LIEU.

2. « Quand je vous aurai quittés, et quand je vous « aurai préparé LE LIEU, je reviendrai et je vous prendrai « avec moi, afin que là où je suis vous y soyez aussi. » (Jean, XIV.)

3. Les Saints, dans la lumière surnaturelle de la patrie, voient intuitivement l'essence de Dieu.

4. Les Saints, dans cette lumière surnaturelle, ne comprennent pas et ne peuvent pas comprendre l'essence de Dieu.

5. Il y a, selon les différents mérites des Saints, divers degrés de clarté dans la vision béatifique.

LE PURGATOIRE. — 1. Il y a un purgatoire, et les âmes qui s'y trouvent sont aidées par les prières des fidèles.

L'ENFER. — 1. Si votre main droite vous scandalise, « coupez-la; car il vaut mieux pour vous entrer dans la « vie sans cette main que d'aller au supplice du feu éter- « nel, là où le ver ne meurt pas, et où le feu ne s'éteint « pas. » (Marc, IX.)

2. La peine des anges déchus et des damnés est éternelle.

LA RÉSURRECTION. — 1. « La volonté de mon Père qui « m'envoie est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a

« ex eo, sed RESUSCITEM illud in novissimo die. » (Joan., VI.)

2. « In RESURRECTIONE neque nubent, neque nubentur : « sed erunt sicut Angeli Dei in cœlo.

3. « Neque ultra mori poterunt : æquales enim Angelis « sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis. » (Luc., XX.)

VI.

DE PECCATO ORIGINALI.

1. « Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit « denuo, non potest videre regnum Dei.

2. « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, « non potest introire in regnum Dei.

3. « Oportet vos nasci denuo. » (Joan., III.)

4. Primi parentes mandatum sibi a Deo datum transgressi sunt, ac per ejus transgressionem graviter peccarunt.

5. Peccatum originale, quod est mors animæ, in omnes Adæ posteros transfunditur [1].

6. Peccatum originale naturam humanam non gratuitis tantum et supernaturalibus donis spoliavit, sed etiam hominem in facultatibus naturalibus læsit.

[1] A peu près tous les catholiques croient que le péché d'Adam n'a pas été transmis à la sainte Vierge. Mais ce point, quoique très-proche de la

« donnés, mais que je les RESSUSCITE au dernier jour. » (Jean, VI.)

2. « Après la RÉSURRECTION ils ne se marieront plus; « mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel.

3. « Car ils ne pourront plus mourir; ils seront sem-« blables aux anges et fils de Dieu, étant enfants de la « résurrection. » (Luc, XX.)

VI.

LE PÉCHÉ ORIGINEL.

1. « En vérité, je vous le dis, celui qui ne naît pas une « seconde fois ne peut voir le royaume de Dieu.

2. « Celui qui ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit saint « ne peut entrer dans le royaume de Dieu.

3. « Il vous faut naître une seconde fois. » (Jean, III.)

4. Nos premiers parents ont transgressé la loi de Dieu, et commis un péché très-grave.

5. Le péché originel, qui est la mort de l'âme, s'est transmis à tous les enfants d'Adam [1].

6. Le péché originel n'a pas seulement dépouillé la nature humaine des grâces et dons surnaturels de Dieu, mais il a en outre blessé l'homme dans ses facultés naturelles.

foi, n'a pas encore été défini par l'Église comme article de foi. C'est ce qu'on nomme le dogme de l'Immaculée Conception.

7. Etsi per originale peccatum liberum hominis arbitrium attenuatum sit, non est tamen extinctum; manet in statu naturæ lapsæ vera et proprie dicta libertas ad merendum vel demerendum necessaria.

VII.

DE INCARNATIONE.

1. « Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, « ego sum. » (Joan., VIII.)

2. « Ego et Pater unum sumus. » (Joan., X.)

3. « Ego sum via, veritas et vita. » (Joan., XIV.)

4. Vere et proprie dicta divinitas in Christo Jesu agnoscenda est.

5. Verbum divinum naturam humanam, nobis consubstantialem, assumpsit integram atque perfectam.

6. Christi corpus est humanum, atque ex Virgine matre conceptum.

7. Animam humanam, eamque rationis participem, Verbum divinum assumpsit.

8. Christus humanis affectibus, doloribus et corruptioni obnoxius fuit.

9. Christus Dominus de Spiritu sancto conceptus est, atque ex Maria Virgine, salva ipsius integritate, natus.

10. Beata Virgo vere et proprie Deipara vocatur et est.

7. Quoique le libre arbitre ait été affaibli par le péché originel, il n'a cependant pas été détruit. Il nous reste, dans l'état de nature déchue, une véritable liberté capable de mériter ou de démériter.

VII.

L'INCARNATION.

1. « Je vous le dis en vérité, JE SUIS avant qu'Abraham « fût. » (Jean, VIII.)

2. « Moi et mon Père sommes une même chose. » (Jean, X.)

3. « Je suis la voie, la vérité et la vie. » (Jean, XIV.)

4. Jésus-Christ est vraiment Dieu, Dieu proprement dit.

5. Le Verbe divin a pris sur lui la nature humaine telle qu'elle est en nous; il l'a prise entière et parfaite.

6. Le corps du Christ est un corps humain, conçu dans le sein de la Vierge Marie.

7. Le Verbe divin a pris une âme, une âme humaine douée de raison.

8. Jésus-Christ a été soumis aux affections humaines, aux douleurs, aux infirmités et à la mort.

9. Jésus-Christ, Notre-Seigneur, a été conçu du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie, sa mère, demeurant vierge.

10. La bienheureuse Vierge Marie est, au sens vrai et rigoureux, la mère de Dieu.

11. Unica in Christo admittenda est, eaque divina persona.

12. Duæ sunt in Christo naturæ integræ, distinctæ, inconfusæ, atque impermixtæ.

13. Duæ naturales operationes et voluntates indivisæ et inconfusæ, divina scilicet et humana, in Christo sunt confitendæ.

14. Est ergo fides recta ut credamus et confiteamur quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est.

15. Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus, et homo est ex substantia matris, in sæculo natus;

16. Perfectus Deus, perfectus homo; ex anima rationali et humana carne subsistens;

17. Æqualis Patri secundum divinitatem; minor Patre secundum humanitatem.

18. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus;

19. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum :

20. Unus omnino non confusione substantiæ, sed unitate personæ.

21. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

VIII.

DE GRATIA.

1. « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, « traxerit eum. » (Joan., VI.)

11. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne, c'est sa personne divine.

12. Il y a en Jésus-Christ deux natures entières, distinctes, qui ne peuvent se confondre en rien.

13. Il faut reconnaître en Jésus-Christ deux volontés, deux naturels principes d'action, que l'on ne doit pas plus confondre que séparer.

14. Ainsi la vraie foi nous enseigne que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est vrai Dieu et vrai homme.

15. Il est Dieu, engendré avant tous les siècles de la substance du Père, et il est homme, né de la substance de sa mère, dans le temps;

16. Parfaitement Dieu, parfaitement homme, ayant une âme raisonnable et un corps humain ;

17. Égal au Père par sa divinité, et inférieur au Père par son humanité.

18. Mais quoique Dieu et homme, il n'est pas deux, mais un seul Christ.

19. Il est un, non par aucune transformation de la divinité en chair, mais par l'union de l'humanité à la divinité.

20. Il est un, non par la confusion des deux natures, mais par l'unité de la personne.

21. Car, comme l'âme raisonnable et la chair sont un seul homme, ainsi Dieu et l'homme sont un seul Christ.

VIII.

LA GRACE.

1. « Personne ne peut venir à moi, si mon Père, qui m'a « envoyé, ne l'attire. » (Jean, VI.)

2. « Ego sum vitis vera : et Pater meus agricola est.

3. « Manete in me : et ego in vobis. Sicut palmes non « potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite : « sic nec vos, nisi in me manseritis.

4. « Ego sum vitis, vos palmites : qui manet in me, et « ego in eo, hic fert fructum multum : quia sine me nihil « potestis facere.

5. « Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut « palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mit- « tent, et ardet.

6. « Si manseritis in me, et verba mea in vobis man- « serint, quodcumque volueritis petetis, et fiet vobis. » (Joan., XV.)

7. « Ecce sto ad ostium, et pulso : si quis audierit vo- « cem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, « et cœnabo cum illo, et ipse mecum. » (Apoc., III.)

8. « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et « Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansio- « nem apud eum faciemus. » (Joan., XIV.)

9. Gratia est internum Dei donum homini ex Christi meritis concessum, in ordine ad vitam æternam.

10. Gratia est omnino gratuita, et nulla opera ordinis naturalis possunt mereri gratiam.

11. Ad omnes et singulos actus salutares necessaria est interior Spiritus sancti gratia illustrationis et inspirationis.

2. « Je suis la vraie vigne; et mon Père est le vigne-« ron.

3. « Demeurez en moi, et moi en vous. Comme la bran-« che ne peut porter de fruit par elle-même, si elle n'est « attachée au cep, de même vous ne pouvez porter de « fruit si vous ne demeurez en moi.

4. « Je suis le cep, et vous êtes les branches; celui qui « demeure en moi, et en qui je demeure, celui-là porte « beaucoup de fruit. Sans moi vous ne pouvez rien faire.

5. « Celui qui ne demeure pas en moi, sera rejeté « comme une branche inutile, séchera, et sera ramassé « pour être jeté au feu et brûler.

6. « Si vous demeurez en moi, et si mes paroles demeu-« rent en vous, vous demanderez tout ce que vous vou-« drez, et vous l'obtiendrez. » (Jean, XV.)

7. « Je me tiens à la porte et je frappe. Quiconque « écoute ma voix, et m'ouvre sa porte, j'entre chez lui, et « nous prenons ensemble notre repas. » (Apoc., III.)

8. « Celui qui m'aime garde ma parole, et mon Père « l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui « notre demeure. » (Jean, XIV.)

9. La grâce est un don intérieur de Dieu, fait à l'homme par les mérites de Jésus-Christ, pour le conduire à la vie éternelle.

10. La grâce est entièrement gratuite, et aucune œuvre de l'ordre naturel ne peut la mériter.

11. Pour tout acte utile au salut, il faut à l'homme la grâce intérieure du Saint-Esprit, grâce d'illumination et d'inspiration.

12. Necessaria est Dei gratia homini lapso, tum ad cognoscendas omnes veritates ordinis naturalis complexive sumptas, tum ad universam legem adimplendam, tum denique ad graves tentationes superandas.

14. Sine sancti Spiritus illuminatione, inspiratione et adjutorio, non potest homo habere salutare initium fidei et in fide perseverantiam usque in finem.

15. Potest homo lapsus antequam fidei gratiam assequatur, aliqua opera moraliter bona efficere. Non omnia infidelium opera vitia sunt aut peccata.

16. Potest homo actuali gratia adjutus, ante adeptam justificationem, actus bonos ac supernaturales elicere; ideo non omnia peccatorum opera totidem sunt peccata.

17. Non potest homo justificatus peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali gratia Dei.

18. Non potest homo justificatus, sine speciali Dei auxilio, in accepta justitia usque in finem perseverare.

19. Gratiæ efficacia nullam infert homini necessitatem, seu homo liber est in actibus salutaribus.

20. Datur in præsenti statu gratia mere et vere sufficiens, quæ homini completam ad actus bonos eliciendos facultatem tribuit, quæ inutilis redditur ex libera, proindeque culpabili, humanæ voluntatis resistentia.

21. Justis omnibus, præsertim vero volentibus et conantibus, urgente præcepto, datur a Deo gratia vere ac relative sufficiens ad servanda omnia præcepta.

12. La grâce de Dieu est nécessaire à l'homme déchu pour connaître l'ensemble de toutes les vérités de l'ordre naturel, pour accomplir toute la loi naturelle, pour surmonter les tentations graves.

14. Sans la lumière, l'inspiration et le secours soutenu du Saint-Esprit, l'homme ne saurait avoir le commencement salutaire de la foi, ni la persévérance dans la foi jusqu'à la fin.

15. L'homme déchu peut, avant d'avoir la foi, produire quelques bonnes œuvres. Toutes les actions des infidèles ne sont pas des péchés.

16. L'homme, aidé de la grâce actuelle, avant d'avoir acquis la justification, peut produire des actes surnaturels; toutes les œuvres de l'homme en état de péché ne sont pas autant de péchés.

17. L'homme en état de grâce ne peut éviter tout péché, même véniel, si ce n'est par un privilége très-particulier de Dieu.

18. L'homme justifié ne peut, sans le secours soutenu de la grâce, persévérer jusqu'à la fin dans la justice.

19. L'efficacité de la grâce n'impose à l'homme aucune nécessité; l'homme est libre dans tous les actes qui le mènent au salut.

20. Il y a dans notre état présent une grâce vraiment et purement suffisante, qui donne à l'homme la complète possibilité de faire le bien, mais que la résistance libre et coupable de notre volonté rend inutile.

21. Tous les justes, surtout lorsqu'ils veulent, et qu'ils luttent en présence de la loi de Dieu, reçoivent de Dieu toute la grâce nécessaire pour accomplir la loi.

22. Deus omnibus fidelibus peccatoribus gratias sufficientes tribuit, quibus possint tum peccata præcavere, tum a peccatis resipiscere.

23. Fides quæ ad justificationem requiritur, non est tantum fiducia in divinis promissionibus, sed est firmus et liber assensus, voluntatis et intellectus, gratia operante, ad ea omnia quæ Deus revelavit.

24. Justi, per bona opera ex gratia facta, vere merentur gloriam æternam ejusque augmentum.

IX.

DE SACRAMENTIS.

1. Sacramenta novæ legis a Jesu Christo Domino nostro instituta, nec plura sunt nec pauciora quam septem : Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Pœnitentia, Extrema Unctio, Ordo et Matrimonium.

2. Sacramenta novæ legis non sunt instituta ad solam fidem nutriendam, sed continent gratiam quam significant, eamque non ponentibus obicem conferunt ex opere operato.

3. In tribus sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, imprimitur character in anima, hoc est signum quoddam spiritale et indelebile ; unde ea iterari on possunt.

Baptismus. — 1. « Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. » Joan., iii.)

22. Dieu donne à tous les fidèles en état de péché, des grâces suffisantes pour éviter le péché, et réparer les péchés passés.

23. La foi requise pour être justifié n'est pas seulement la confiance dans les promesses divines, mais c'est une ferme et libre adhésion d'intelligence et de volonté, avec l'aide de la grâce, à tout ce que Dieu a révélé.

24. Les justes, par leurs bonnes œuvres opérées dans la grâce de Dieu, méritent vraiment la gloire du ciel et l'augmentation de cette gloire.

IX.

LES SACREMENTS.

1. Les sacrements de la loi nouvelle institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, sont au nombre de sept : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage.

2. Les sacrements de la loi nouvelle ne sont pas établis seulement pour nourrir la foi, mais ils contiennent la grâce qu'ils signifient, et ils la donnent *ex opere operato* à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle.

3. Il y a trois sacrements, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, qui impriment dans l'âme un caractère et comme un signe spirituel indélébile. On ne peut donc les recevoir deux fois.

Le Baptême. — 1. « En vérité je vous le dis, celui qui « ne naît pas une seconde fois, ne peut voir le royaume de « Dieu. » (Jean, III.)

2. « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, « non potest introire in regnum Dei. » (Joan., III.)

3. « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in « nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Matth., XXVIII.)

4. « Joannes quidem baptizavit aqua, vos autem bap- « tizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies. » (Act., I.)

5. Per Baptismum confertur gratia Dei nostri Jesu Christi ad originalis culpæ reatum, et totum id, quod vere et proprie peccati rationem habeat, tollendum et remittendum.

6. Necessitate cogente, a quocumque, sive masculo, sive femina, imo et ab hæretico et infideli, Baptismus valide ac licite administrari potest.

CONFIRMATIO. — 2. « Accipietis virtutem supervenientis « Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes. » (Act., cap. II).

1. « Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute « ex alto. » (Luc., XXIV.

PŒNITENTIA. — 1. « Oportebat Christum pati, et re- « surgere a mortuis tertia die, et prædicari in nomine « ejus Pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes « gentes. » (Luc., XXIV.)

2. « Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis pec- « cata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta « sunt. » (Joan., XX.)

3. « Amen dico vobis, quæcumque alligaveritis super « terram, erunt ligata et in cœlo : et quæcumque solveri-

2. « Celui qui ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit saint « ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Jean, III.)

2. « Allez et enseignez toutes les nations, les bap- « tisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » (Matth., XXVIII.)

3. « Jean vous a baptisés dans l'eau, mais vous, vous « serez baptisés dans le Saint-Esprit sous peu de jours. » (Act., I.)

4. Le Baptême est un sacrement qui, par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, efface le péché originel.

5. Le Baptême, lorsqu'il y a nécessité, peut être licitement et validement administré par qui que ce soit, homme u femme, même hérétique ou infidèle.

Confirmation. — 2. « Vous recevrez la force du Saint- « Esprit venant en vous, et vous rendrez témoignage de « moi. » (Act., II.)

1. « Demeurez dans la cité sainte jusqu'à ce que vous « soyez revêtus de la vertu d'en haut. » (Luc, XXIV.)

La Pénitence. — 1. « Il fallait que le Christ souffrît, et « qu'il ressuscitât le troisième jour, et qu'en son nom la « Pénitence et la rémission des péchés fussent prêchées à « toutes les nations. » (Luc, XXIV.)

2. « Recevez l'Esprit saint : les péchés que vous remet- « trez seront remis, et ceux que vous retiendrez seront « retenus. » (Jean, XX.)

3. « Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez « sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous

« ritis super terram, erunt soluta et in cœlo. » (Matth., XVIII.)

4. Pœnitentia est novæ legis sacramentum, a Christo institutum, ad delenda peccata post Baptismum commissa.

5. Contritio charitate perfecta hominem Deo reconciliat, priusquam sacramentum Pœnitentiæ actu suscipiatur, non tamen sine sacramenti voto, quod in illa includitur.

6. Ad sacramentum Pœnitentiæ rite suscipiendum non est necessaria contritio charitate perfecta.

7. Nullum est peccatum quod ab Ecclesia remitti non possit. Nullum in hac vita crimen est irremissibile.

8. Non tota simul pœna cum culpa semper remittitur a Deo, sed plerumque æterna pœna sublata, pœna temporalis manet exsolvenda.

EUCHARISTIA. — 1. « Ego sum panis vitæ.

2. « Hic est panis de cœlo descendens; ut si quis ex « ipso manducaverit, non moriatur.

3. « Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi.

4. « Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æter- « num : et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi « vita.

5. « Amen, amen dico vobis : nisi manducaveritis car- « nem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non ha- « bebitis vitam in vobis.

» délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » (Matth., XVIII.)

4. La Pénitence est un sacrement de la nouvelle loi, institué par Jésus-Christ pour effacer les péchés commis après le Baptême.

5. La contrition, lorsque la charité la rend parfaite, réconcilie l'homme à Dieu avant le sacrement de Pénitence : mais la contrition parfaite implique le vœu de ce sacrement.

6. Pour recevoir utilement le sacrement de Pénitence, il n'est pas nécessaire d'avoir la contrition parfaite.

7. Il n'y a pas un seul péché que l'Église n'ait le pouvoir de remettre. Aucun crime n'est irrémissible en cette vie.

8. La peine due au péché n'est pas toujours remise par Dieu en même temps que le péché même; mais d'ordinaire, quand la peine éternelle est remise, il reste une peine temporelle à subir.

L'Eucharistie. — 1. « Je suis le pain de vie.

2. « C'est là le pain descendu du ciel, afin que quiconque » s'en nourrit ne meure pas.

3. « Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel.

4. « Celui qui mange de ce pain vivra éternellement : « le pain que je lui donne, c'est ma chair, pour la vie du « monde.

5. « En vérité, je vous le dis : Si vous ne mangez la chair « du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous « n'aurez pas la vie en vous.

6. « Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam : et ego resuscitabo eum « in novissimo die.

7. « Caro enim mea, vere est cibus : et sanguis meus, « vere est potus.

8. « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. » (Joan., VI.)

9. « Hoc est corpus meum.

10. « Hic est sanguis meus, Novi Testamenti, quod pro « multis effundetur. » (Marc., XIV.)

11. Est in sacramento Eucharistiæ vere, realiter et substantialiter corpus et sanguis, simul et anima et divinitas Domini nostri Jesu Christi.

12. Per consecrationem tota substantia panis et vini convertitur in substantiam corporis et sanguinis Christi, quod dicitur *Transsubstantiatio.*

13. Sub utraque specie et singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, Christus totus continetur.

14. Peccatorum remissio neque est præcipuus, neque unicus sanctissimæ Eucharistiæ effectus; nec sola fides est sufficiens præparatio ad sumendum sanctissimæ Eucharistiæ sacramentum.

15. In missa offertur Deo verum et proprium sacrificium.

EXTREMA UNCTIO. — 1. Ex apostolica traditione didicit Ecclesia catholica sacram et extremam infirmorum unctio-

6. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la « vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour.

7. « Ma chair est une vraie nourriture; et mon sang est « un vrai breuvage.

8. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang de- « meure en moi, et moi en lui. » (Jean, VI.)

9. « Ceci est mon corps.

10. « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance « qui sera répandu pour plusieurs. » (Marc, XIV.)

11. Dans le très-saint sacrement de l'Eucharistie se trouvent véritablement, réellement et substantiellement le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ainsi que son âme et sa divinité.

12. Par la consécration, toute la substance du pain et toute la substance du vin se change en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, ce qui s'appelle Transsubstantiation.

13. Sous l'une et l'autre espèce, et sous chacune de leurs parties, est contenu Jésus-Christ tout entier.

14. La rémission des péchés n'est ni le seul ni le principal effet de la très-sainte Eucharistie. La foi seule n'est pas une préparation suffisante pour recevoir ce sacrement.

15. Dans la sainte messe, un véritable sacrifice est offert à Dieu.

L'Extrême-onction. — 1. La tradition apostolique enseigne à l'Église que la sainte et suprême onction des

nem esse vere ac proprie sacramentum a Christo Domino institutum.

ORDO. — 1. Ordo, sive sacra ordinatio qua sacri inaugurantur ministri, verum et proprie dictum novæ legis sacramentum est.

MATRIMONIUM. — 1. Matrimonium est verum Evangelicæ legis sacramentum.

2. Status virginitatis, libere ex amore Dei susceptus, excellentior est matrimonio.

X.

DE INDULGENTIIS; SANCTORUM ET IMAGINUM CULTU.

1. Datur in Ecclesia indulgentiarum thesaurus constans ex meritis Christi et Sanctorum.

2. Indulgentiæ hominem liberant a pœnæ temporalis reatu.

3. Est in Ecclesia potestas a Christo concessa conferendi indulgentias.

4. Sancti una cum Christo regnant et pro hominibus orant. Bonum ac utile est Sanctos venerari et invocare.

5. Sacrarum imaginum veneratio licita et pia est.

XI.

DE ECCLESIA.

1. « Alias oves habeo, quæ non sunt ex hoc ovili : et

malades est un vrai sacrement, institué par Jésus-Christ.

L'Ordre. — 1. L'Ordre, ou la sainte ordination qui établit les ministres de Dieu, est un vrai sacrement de la loi nouvelle.

Le Mariage. — 1. Le Mariage est un vrai sacrement de la loi évangélique.

2. L'état de virginité, librement choisi par amour pour Dieu, est plus excellent que le mariage.

X.

LES INDULGENCES; LES SAINTS; LES IMAGES.

1. Il y a dans l'Église un trésor d'indulgences acquis par les mérites du Christ et ceux des Saints.

2. Les indulgences délivrent l'homme de la peine temporelle due au péché.

3. L'Église a reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'accorder des indulgences.

4. Les Saints règnent avec le Christ et prient pour nous. Il est bon et utile de vénérer et d'invoquer les Saints.

5. La vénération des saintes images est licite et pieuse.

XI.

L'ÉGLISE.

1. « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette ber-

« illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et « fiet unum ovile et unus pastor. » (Joan., x.)

2. « Euntes in mundum universum prædicate Evange- « lium omni creaturæ. » (Marc., xvi.)

3. « Sicut misit me Pater et ego mitto vos. » (Joan., vi.)

4. « Qui vos audit me audit, et qui vos spernit me « spernit. Qui autem me spernit, spernit Eum qui misit « me. » (Luc., x.)

5. « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos « in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti;

6. « Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi « vobis : et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque « in consummationem sæculi. » (Matth., xxviii.)

7. « Et ego dico tibi (Simoni Petro) : Tu es Petrus, et « super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ « inferi non prævalebunt adversus eam.

8. « Et tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque « ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis : et « quodcumque solveris super terram, erit solutum et in « cœlis. » (Matth., xvi.)

9. Christus Ecclesiam instituit et fundavit, ut per eam et in ea sui cultores mediis idoneis essent instructi ad æternam salutem sibi comparandam.

10. Omnes et soli justi pertinent ad Ecclesiæ animam.

11. Ad corpus Ecclesiæ, seu ad visibilem Ecclesiam,

« gerie ; il faut que je les amène aussi ; et elles entendront « ma voix, et il n'y aura plus qu'une seule bergerie et un « seul pasteur. » (Jean, x.)

2. « Allez dans le monde entier, et prêchez l'Évangile « à toute créature. » (Marc, xvi.)

3. « De même que mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » (Jean, vi.)

4. « Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous mé« prise me méprise. Celui qui me méprise, méprise Celui « qui m'a envoyé. » (Luc, x.)

5. « Allez, et enseignez toutes les nations, les baptisant « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.

6. « Apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai en« seigné ; et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. » (Matth., xxviii.)

7. « Je te le dis (Simon Pierre) : Tu es Pierre, et sur « cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer « ne prévaudront point contre elle.

8. « Je te donnerai les clefs du royaume du ciel, et tout « ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel ; tout ce « que tu délieras sur la terre, sera délié dans le ciel. » (Matth., xvi.)

9. Jésus-Christ a fondé son Église pour qu'en elle et par elle, l'homme fidèle trouvât les moyens d'arriver à la vie éternelle.

10. Tous les justes, rien que les justes, font partie de l'âme de l'Église.

11. Tous ceux qui croient en Jésus-Christ, qu'ils soient

spectant omnes Christi fideles tam justi quam peccatores.

12. In definienda fidei et morum doctrina a Christo tradita, Ecclesia tam dispersa quam in conciliis œcumenicis congregata est infallibilis[1].

13. Christus beato Petro quem suum in terris vicarium totiusque Ecclesiæ caput constituit, ejusque in hoc munere successoribus, non honoris duntaxat et auctoritatis, sed veræ etiam jurisdictionis primatum constituit.

14. Pontifex Romanus, Petri successor, est, ex institutione Christi, omnium Episcoporum caput.

[1] Presque tous les catholiques croient, et tous admettent en pratique, que : « Le Souverain Pontife, jugeant solennellement (ex cathedra) en

XII.

SUMMA LEGIS DIVINÆ.

1. « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, « et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota « virtute tua. Hoc est maximum et primum mandatum.

2. « Secundum autem simile est illi : Diliges proximum « tuum tanquam te ipsum.

3. « In his duobus mandatis universa lex pendet, et pro- « phetæ. » (Matth., XXII.)

4. « Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, « et vos facite illis. Hæc est enim lex et prophetæ. » (Matth. VII).



justes ou pécheurs, appartiennent au corps de l'Église, c'est-à-dire à l'Église visible.

12. Quand il s'agit de définir, en matière de foi et de mœurs, la doctrine révélée par Jésus-Christ, l'Eglise, soit dispersée, soit rassemblée en conciles généraux, est infaillible[1].

13. Jésus-Christ a donné à saint Pierre, qu'il a fait son vicaire en ce monde et chef de toute l'Eglise, et en même temps aux successeurs de saint Pierre, une primauté, non-seulement d'honneur et d'autorité, mais encore de juridiction.

14. Le Souverain Pontife, successeur de saint Pierre, est, par l'institution divine, chef de tous les Évêques.

» matière de foi ou de mœurs, est infaillible. » L'Église néanmoins n'a pas défini ce point comme article de foi.

XII.

SOMMAIRE DE LA LOI DE DIEU.

1. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, « de tout ton cœur, de tout ton esprit et de toutes tes forces. « C'est là le plus grand et le premier commandement.

2. « Voici le second qui rentre dans le premier : Tu « aimeras ton prochain comme toi-même.

3. « Ce double commandement renferme toute la loi et « les prophètes. » (Matth., XXII.)

4. « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fas-« sent, faites-le pour eux. C'est là la loi et les prophètes. (Matth. VII).



Note A.

Quelques Théologiens, au sujet du désir naturel qu'a l'homme de voir l'essence de Dieu, ont pu aller trop loin, et outrer la doctrine de saint Thomas, dans le sens où le fit Baïus, quoique sans aller jusqu'à son hérésie : mais d'autres ne vont peut-être pas assez loin, par la crainte mal fondée de tomber dans le Baïanisme. Sylvius, dans son commentaire de la Somme, s'exprime ainsi : « Quoiqu'il y ait *naturellement* dans l'homme un certain désir de voir Dieu, et qu'ainsi la Béatitude, qui consiste en la claire vision de Dieu, puisse en un sens être dite *la fin naturelle* de l'homme, à cause de cette espèce de désir qu'en a l'homme, cependant, à parler simplement, la Béatitude avec tous les moyens de l'acquérir, est proprement la fin surnaturelle de l'homme. » « (Quamvis enim homini aliqualiter insit *naturale desiderium* videndi Deum, atque ita beatitudo consistens in clara visione Dei, possit quadam ratione dici *finis naturalis* hominis, nimirum quoad aliqualem appetitum seu desiderium, quoad assecutionem tamen et simpli-

citer loquendo, est finis supernaturalis). » — Comment. in Summam. q. xcv.

Tout est bon, précis et mesuré dans ce passage, sauf un mot peut-être : pourquoi concéder qu'en un sens quelconque la vision béatifique puisse être dite la fin naturelle de l'homme? N'est-ce pas dire qu'en un sens la fin surnaturelle de l'homme est sa fin naturelle? proposition dure et choquante. L'idée de Sylvius, qui d'ailleurs est vraie, n'est-elle pas mieux exprimée par ceux qui affirment simplement que l'homme a quelque désir naturel de la vision intuitive de Dieu? L'existence de ce désir naturel de la vision intuitive, a toujours été enseigné par la plupart des Thomistes, tels que Durandus et Soto; par tous les Scotistes, Montalban par exemple, et par tous les Augustiniens, tels que Bellelli et Berti. Toutes ces Écoles affirment qu'il y a, dans la créature raisonnable, un désir naturel inné de la vision intuitive de Dieu : *creaturæ rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam.* (Berti, August. syst. Vindic. dissert. II, cap. I, § VI.)

Il est vrai que cette dernière proposition elle-même a été attaquée, mais à tort. Après l'affaire du Jansénisme et l'admirable Bulle *Unigenitus*, qui n'est qu'une défense de la raison et de la liberté humaine contre le fanatisme et le fatalisme, quelques Théologiens crurent voir le Baïanisme et le Jansénisme dans la doctrine de Berti et de son maître Bellelli, général des Augustins. Mais Bellelli, déféré deux fois à l'inquisition de Rome, fut trouvé irréprochable dans ses écrits; et l'ouvrage de Berti, *de Theologicis disciplinis* (Rom. 1745), fut en vain poursuivi devant tous les tribunaux compétents. Deux évêques français, Saléon, évêque de Valence, et Languet, archevêque de Sens, dans leur zèle plus ardent qu'éclairé pour la doc-

trine de la Bulle *Unigenitus*, dénoncèrent Bellelli et Berti à Benoît XIV, à l'assemblée du clergé de France de 1747, et à l'université de Vienne. Saléon écrivit deux ouvrages intitulés: *Baïanismus redivivus* et *Jansenismus redivivus in scriptis PP. Bellelli et Berti.* Ces ouvrages furent adressés à Benoît XIV avec une lettre très-pressante. Mais les Théologiens nommés à Rome pour examiner la dénonciation, la rejetèrent à l'unanimité. L'assemblée du clergé de France, de son côté, la trouva mal fondée, et l'université de Vienne porta le même jugement. C'est alors que Berti, par ordre de Benoît XIV, se justifia par une apologie, imprimée au Vatican (1749), sous ce titre : *Augustinianum systema, de gratia, de iniqua Baïanismi et Jansenianismi erroris insimulatione vindicatum.* Dans cet ouvrage Berti soutient victorieusement cetle proposition : *Nemo damnandus Baïanismi si defendat creaturæ rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam.*

Cependant l'archevêque de Sens, entrant alors dans le débat, lança, en 1750, une censure contre la doctrine des deux Théologiens italiens, et l'envoya à Benoît XIV, en l'adjurant d'approuver cette condamnation. Mais Benoît XIV, trop éclairé pour confondre le système Augustinien avec le Jansénisme, ne put accéder au désir du prélat. Berti termina cette polémique par une nouvelle apologie.

Berti établit de la manière la plus incontestable, dans ces apologies, qu'il n'y a point de Baïanisme à soutenir l'existence d'un désir naturel inné de la vision intuitive. Il a pour lui toute l'école Scotiste, avant et après Baïus. Il a pour lui saint Thomas dans les deux Sommes, la plupart des Thomistes, notamment Durandus et Soto. Molina et Estius, tout en n'admettant pas l'existence de ce désir naturel, convien-

nent qu'il est très-permis de l'admettre, et que c'est même le sentiment commun des scolastiques, dont Molina résume ainsi la doctrine : « Beatitudinem in particulari esse finem « nostrum naturalem, non quoad assecutionem, sed quoad ap- « petitum et potentiam passivam. » Suarez fait le même aveu.

Mais Bellarmin (de Gratia, I, cap. 7) est très-explicite sur cette question, et abonde dans le sens Augustinien. Après avoir dit que c'est une grande question de savoir si la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu, est la fin naturelle ou la fin surnaturelle de l'homme (*non parva quæstio est sitne sempiterna beatitudo, quæ in visione Dei sita est, finis hominis naturalis aut supernaturalis*) ; il affirme que « la « béatitude éternelle est la fin naturelle de l'homme quant « au désir que l'homme en a, mais non quant au pouvoir de « l'obtenir. » (*Respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad assecutionem*). Et il ajoute cette magnifique pensée : « Cela n'est pas indigne de « la nature humaine, mais, au contraire, c'est la preuve de sa « grande dignité : elle a été créée pour une fin si sublime, « qu'elle ne peut y atteindre par les seules forces de sa na- « ture. » (*Non est autem natura humana indignum, sed contra potius ad maximam ejus pertinet dignitatem, quod ad sublimiorem finem condita sit, quam ut eum solis naturæ suæ viribus attingere possit*).

On a aussi du jésuite Recupitus une belle et ample dissertation sur ce sujet. L'auteur s'objecte « que de ce désir naturel « et inné on peut conclure tout au plus à la possibilité d'une « connaissance abstraite de la cause première, mais non d'une « connaissance intuitive de l'essence de Dieu. » (*Ex appetitu naturali et innato ad summum inferri possibilitatem cognos-*

cendi primam causam cognitione abstractiva, non autem cognitione intuitiva et secundum substantiam.) Mais il répond à cette objection : « La vue d'un effet quelconque nous donne « le désir naturel de voir non pas seulement l'idée de la « cause, en tant que cause, mais encore l'être même, la sub- « stance même qui est cause de l'effet ; à la vue de l'ouvrage, « on veut voir l'ouvrier. » (*Respondeo ex visione effectuum quorumcumque excitari naturale desiderium videndi non solum rationem causæ ut sic, sed ipsammet entitatem, et substantiam causæ ; viso enim opificio cupimus videre opificem.*) « Mais alors, s'objecte-t-il encore, si nous avons le désir na- « turel de voir l'essence de Dieu, il s'ensuit que l'homme ne « se repose jamais dans sa félicité naturelle, qui consiste dans « la connaissance naturelle de la cause première, et que son « désir va toujours au delà. » Que répond à cela le savant « Jésuite ? J'accorde que la félicité naturelle qui consiste dans « une vue abstraite de la cause première est imparfaite, et que « par conséquent il convenait que Dieu, comme il l'a fait, « créât l'homme pour la vision intuitive, complément de la « félicité naturelle. » (*Concedo felicitatem naturalem hominis, quæ habetur per contemplationem abstractivam primæ causæ, esse imperfectam : et ideo conveniens fuisse, ut ordinaretur ulterius ad cognitionem ejus intuitivam, quæ complementum esset beatitudinis naturalis.*)

Tel est le résumé de cette dissertation de Berti. Dans une autre dissertation il prouve que Bellelli enseignait tout le contraire du Baïanisme, par cela même qu'il admettait le désir naturel de la béatitude, et soutenait cette proposition : « La « nature raisonnable, à cause de son indigence, incline à la « vision de Dieu, comme à une perfection qui seule peut la

« combler pleinement. » (*Natura vero rationalis, propter indigentiam suam, in Dei visionem inclinat, tanquam perfectionem, qua sola potest cumulatissime expleri.*) Comment cette thèse est-elle antibaïaniste? Le voici. C'est parce qu'elle affirme « qu'entre la cupidité vicieuse et la charité louable il « y a un milieu, savoir : l'amour de la béatitude produit par « un désir inné à la créature raisonnable. » (*Inter vitiosam cupiditatem et laudabilem charitatem medius est amor beatitudinis ortus ex appetitu innato creaturæ rationalis.*) Berti. August. syst. vindicat. Dissert. Iª, cap. III, § 3.

Ajoutons à tout cela que le cardinal Noris, Augustinien aussi, soutenait à très-peu près la même doctrine, et notamment cette thèse, enseignée depuis par Gerdil, « qu'il y a « dans l'homme une capacité naturelle de la vision béatifi« que qu'il convenait à Dieu de satisfaire. » (*Meram capacitatem visionis intuitivæ quam decuit et decet replere Deum.*) Gerdil, t. XIX, p. 35. Or c'est en vain que Noris fut plusieurs fois dénoncé comme Baïaniste ou Janséniste, et que son *Histoire pélagienne* fut maintenue pendant dix ans sur l'Index de l'inquisition espagnole. Ses ouvrages sont irréprochables, et Innocent XII, en le nommant cardinal, après ces vaines accusations; Benoît XIV, en ne cessant de réclamer contre l'Index espagnol, jusqu'à ce que le nom de Noris fût effacé, l'ont suffisamment justifié.

Il y a parmi les travaux des Scotistes qui ont écrit au XVIIIᵉ siècle, une excellente dissertation de Montalban sur ce sujet. Montalban, d'après Mastrius, consacre, dans son grand ouvrage sur l'Immaculée Conception, toute une suite de chapitres à soutenir contre Cajetan cette thèse, qu'il affirme être à la fois enseignée par Scot et

saint Thomas d'Aquin, « que la nature humaine a par elle-« même, une naturelle inclination à la béatitude surnatu-« relle. » (*Ostendemus naturalem creaturæ rationalis inclinationem ad supernaturalem beatitudinem, de utriusque Doctoris mente*. Tom. III, q. VII.) Montalban distingue parfaitement trois choses dans la disposition possible de l'âme relativement au souverain bien : 1° pure capacité dans le sujet, 2° inclination naturelle dans le sujet, 3° exigence naturelle dans le sujet. Si l'on disait qu'il y a dans la nature humaine une *exigence naturelle* du souverain bien, ce serait dire que le souverain bien lui est dû, et même qu'il peut être obtenu naturellement, ce qui est faux et contraire à la foi. Mais, ajoute Montalban, l'*inclination naturelle* dont parlent Scot et saint Thomas d'Aquin, n'est nullement l'*exigence naturelle*, et cette *inclination* n'est pas seulement *innée* à l'âme, comme l'accorde Vasquez, mais elle lui est proprement *naturelle*. Il est incontestable que tel est l'avis des deux docteurs, quoi qu'en aient dit quelques Thomistes. D'ailleurs la thèse de Montalban nous paraît la pure vérité : elle écarte le Baïanisme, sans condamner saint Thomas, d'accord ici avec Scot comme avec saint Augustin. Mais le débat nous semble terminé par la Bulle *Auctorem fidei*, qui précise, dans le sens où nous l'entendons, l'espèce de désir que ne saurait avoir naturellement notre âme de contempler l'essence de Dieu. La Bulle condamne cette doctrine du Concile de Pistoie, que l'homme, laissé à ses propres lumières, eût pu se mouvoir et s'élever jusqu'au désir du secours et de la lumière surnaturelle.

« Cette doctrine, dit la Bulle, est captieuse. Entendue dans « le sens d'un désir de la lumière surnaturelle, désir tendant « au salut éternel promis par Jésus-Christ, désir que l'homme,

« abandonné à ses propres forces, fût parvenu à concevoir de « lui-même, cette doctrine est suspecte et favorise l'hérésie « semi pélagienne. » (*Doctrina, ut jacet, captiosa, atque intellecta de desiderio adjutorii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum, ad quod concipiendum homo, relictus suis propriis luminibus, supponatur sese potuisse movere, suspecta, favens hæresi semipelagianæ.* (Prop. XVIII.)

La Bulle enseigne donc que, lorsqu'on parle du désir de la lumière surnaturelle, s'il s'agit d'un désir tendant au salut éternel promis par Jésus-Christ, *ce désir salutaire* (desiderium... in ordine ad salutem), ce désir évidemment surnaturel ne peut être conçu par l'homme livré à lui-même. Il est du même ordre, et presque même chose que ce que le Concile d'Orange appelle : *salutare initium fidei*, ou *pium credulitatis affectum*. La Bulle enseigne que ce *désir salutaire* (*desiderium in ordine ad salutem promissam per Christum*), que ce désir efficace de la lumière surnaturelle n'est pas naturel, et ne saurait être conçu par l'homme livré à ses seules forces. Cela est manifeste. Rien ne serait plus semi pélagien et même plus contradictoire dans les termes que de supposer un tel désir conçu par les seules forces de la nature. Mais la Bulle en condamnant ce sens réserve l'autre par ces mots : INTELLECTA DE. Donc, en cet autre sens, on peut admettre ce désir naturel de la lumière surnaturelle. Ce ne peut être, d'après ce que la Bulle condamne, qu'un désir naturel *non salutaire* et *inefficace* de la lumière de Dieu. C'est ainsi que l'entendaient certainement saint Thomas et saint Augustin, et que l'entendent sans doute tous les Scotistes, tous les Augustiniens, presque tous les Thomistes, anisi que Berti, Bellelli, Bellarmin, Noris, Gerdil, et tant de Théologiens qui

certes n'ont jamais été regardés, par qui que ce soit, comme condamnés par la Bulle *Auctorem fidei*.

Il demeure donc établi que la thèse de l'existence d'un certain désir naturel de la lumière surnaturelle, est à l'abri de tout soupçon d'hétérodoxie ou de témérité, ou plutôt qu'elle est solidement appuyée par tant d'autorités, et tant de jugements rendus en sa faveur après débats contradictoires. Il est permis de soutenir le contraire, ainsi que l'ont fait un très-petit nombre de Théologiens, tels qu'Estius et Molina. Mais la condamner serait une insigne témérité, puisque ce serait condamner à peu près toute l'école, et attaquer en face et à la fois saint Augustin, Scot et saint Thomas d'Aquin. Du reste il demeure précisé, par la Bulle *Auctorem fidei,* que ce désir ne saurait être le désir efficace et salutaire de la lumière surnaturelle. C'est donc, comme nous l'affirmons avec Billuart, un désir naturel, inefficace, indirect, sans proportion ni rapport actuel et substantiel à son objet.

Mais ce désir, tel qu'il est, suffit pour appuyer tout notre raisonnement. Nous disons qu'il y a dans l'homme le désir naturel de voir l'essence de Dieu ; ce désir n'y est pas en vain; il peut être satisfait ; il sera satisfait. C'est l'argumentation de Billuart sur cette question. Voici comment cet auteur raisonne :

« L'intelligence créée, surnaturellement secourue, peut « voir Dieu dans son essence. Je le prouve par la raison. Il « y a dans l'homme un naturel désir de connaître la cause « quand il connaît l'effet. Or Dieu est de tous les effets na- « turels et surnaturels la cause première, universelle, don- « nant à chaque chose tout son être et le lui conservant.

« Donc il y a dans l'homme un naturel désir de voir Dieu, « dès qu'il voit ses effets. Or, il n'est pas vraisemblable qu'un « tel désir, qui est universel, soit frustré en tous et toujours. « Donc, l'intelligence créée, surnaturellement secourue, peut « voir l'essence de Dieu. » (Dico : *Intellectus creatus, supernaturalitur adjutus, potest videre Deum ut est in se*. Probo ratione. *Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam dum intuetur effectus : atqui Deus est omnium rerum naturalium et supernaturalium causa, non qualiscumque, sed prima et universalissima, totum esse in eis profundens et conservans : ergo inest homini naturale desiderium videndi Deum, videndo ejus effectus. Atqui non est verisimile tam universale desiderium semper et in omnibus frustrari. Ergo intellectus creatus, supernaturaliter adjutus, potest videre Deum ut est in se.*

Cependant, après cela, Billuart se pose cette question : « La « possibilité de la vision béatifique peut-elle être connue ou « démontrée rigoureusement par la seule lumière naturelle ? » Billuart s'écarte de saint Thomas sur ce point, et il répond : « Il « est PLUS PROBABLE que cette démonstration ne peut se faire « rigoureusement (*demonstrative probari*), » ce qui réserve d'ailleurs que le contraire est soutenable. Le savant auteur, contraire ici aux Scotistes, aux Augustiniens, et à la plupart des Thomistes, soutient non-seulement que ce naturel désir de voir Dieu n'est ni absolu ni efficace (*non quidem absoluto et efficaci*), ce qu'il faut admettre, mais qu'en outre il n'est point *inné*, mais *provoqué* du dehors (*non innatus, sed elicitus*), ce que contestent toutes les écoles citées ci-dessus, qui affirment que ce désir de la vision intuitive est naturel, inné, inséparable de la créature raisonnable. Dès lors Billuart soutient que du

fait d'un tel désir qui, absolument parlant, pourrait être frustré, on ne peut rigoureusement démontrer la possibilité de la vision béatifique ; mais, dit-il, on en peut tirer une forte preuve morale, d'autant que ce désir étant tellement universel qu'il se trouve dans tous les sages et les esprits attentifs, il n'est pas vraisemblable qu'il soit frustré en tous et toujours.

Quant nous disons que cette lumière, cette révélation, cette autre vision de Dieu, ce degré supérieur de l'intelligible divin est possible et nécessaire, nous ne le disons pas dans un autre sens. Ce désir de voir Dieu intuitivement est naturel, il est universel. Nous ne pouvons admettre que tous se trompent toujours sur ce sujet. C'est-à-dire que sa réalisation est possible et que Dieu saura ou a su, par sa bonté, préparer cette réalisation.

Cette lumière supérieure, cette révélation, cette foi qui doit nous mener à voir Dieu intuitivement, est nécessaire dans le sens où le démontrent tous les Traités de la vraie religion. Étant donné l'état actuel de l'homme, après avoir démontré que la révélation est possible, on affirme dans tous ces Traités qu'une révélation divine et surnaturelle est nécessaire pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû, puisque sans ce secours tous les peuples sont tombés dans l'idolâtrie. Elle est nécessaire puisque, sans elle, aucune sagesse humaine, aucun effort humain n'a pu rappeler le monde à la pratique de la loi naturelle et du culte naturel dû à Dieu ; nécessaire, même dans l'ordre des vérités que la lumière naturelle de la raison peut connaître, parce que la raison n'a pas une force suffisante pour maintenir l'homme dans le devoir, et le défendre du vice.

Enfin cette lumière supérieure est nécessaire dans un autre

sens. Elle est rigoureusement nécessaire pour que la créature raisonnable arrive à sa perfection dernière, à sa plus haute perfection possible. S'ensuit-il que, selon l'hérésie de Baïus, ce don surnaturel fût nécessaire en ce sens qu'il fût *dû* à la créature raisonnable ? En aucune sorte. Le don surnaturel est rigoureusement nécessaire si Dieu veut élever la créature raisonnable à son plus haut degré de perfection possible, mais il n'est pas nécessaire que Dieu élève sa créature à ce plus haut degré de perfection. On conçoit une créature subsistant dans un degré de perfection qui ne soit pas sa perfection dernière. Bien plus, en un certain sens, on conçoit que toute créature peut toujours acquérir quelque nouveau degré de perfection, et ne saurait par conséquent jamais avoir actuellement toute la perfection que Dieu lui pourrait ajouter.

Ces éclaircissements nous semblaient utiles pour prévenir tout malentendu sur le sens dans lequel nous disons que la raison humaine, par la lumière naturelle, peut connaître et prouver la possibilité et la nécessité, dans le sens ci-dessus précisé, d'une lumière plus grande et meilleure que la lumière naturelle de la raison.

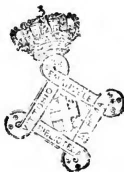


TABLE DU TOME DEUXIÈME.

CHAPITRE VII. Théodicée du XVIIe siècle (2e Partie).



SECONDE PARTIE.





